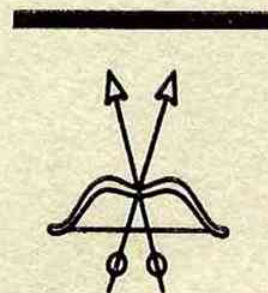
VITTORIO LANTERNARI

LA GRANDE FESTA

40 TAVOLE FUORI TESTO

IL SAGGIATORE

VITTORIO LANTERNARI

LA GRANDE FESTA

storia del Capodanno nelle civiltà primitive

55 FOTOGRAFIE
I CARTA GEOGRAFICA

Il Saggiatore

LA GRANDE FESTA

Sommario

NOTA INTRODUTTIVA 15

PREFAZIONE 17

I L'IRRAZIONALISMO NELL'ETNOLOGIA 21

II LA FESTA DI CAPODANNO NELLE CIVILTÀ DI COLTIVATORI E DELLA CACCIA-RACCOLTA 43

1. La festa di Capodanno dei Trobriandesi 45

2. I lavori di coltivazione fra i Melanesiani 68
   a) *I lavori* 68
   b) *Irrazionalità e Logos* 78

3. La festa di Capodanno in Melanesia 93
   Isole Salomone 94
   Nuove Ebridi 96
   Figi 101
   Nuova Britannia 107
   Nuova Irlanda 110
   Nuova Guinea 119
   Nuova Caledonia 131
   Conclusione 135

4. La festa di Capodanno tra le civiltà della caccia-raccolta 147
   a) *Il Capodanno dei cacciatori-raccoglitori* 147
   b) *Analisi storico-comparativa* 173

5. Coltivatori e aristocrazia in Polinesia 185
   a) *Arioi e Ariki* 185
   b) *Agricoltura polinesiana* 193
   c) *Genesi dell'aristocrazia* 197

6. Capodanno e associazioni cultuali in Oceania 208

7. Feste di Capodanno in Polinesia 218
a) *Ciclo agricolo e feste* 218
b) *I morti che tornano* 220
c) *Morfologia delle feste e mitologia* 222
d) *Sintesi: tema del tabu e dei morti «revenants»; tema del rinnovamento e dell'unificazione sociale* 236
e) *Il complesso solare-agrario e il problema delle composizioni cultuali polinesiane* 241

8. La religione di Capodanno nell'antico Giappone e presso civiltà primitive, al livello della cerealicultura 258

III L'OFFERTA PRIMIZIALE IN ETNOLOGIA: IL CAPODANNO NELLE CIVILTÀ DI PASTORI NOMADI 275

1. L'offerta primiziale: generalità 280

2. Le civiltà della caccia-raccolta e pesca: l'offerta primiziale al «Signore degli animali» 291

3. Le civiltà coltivatrici: l'offerta agli spiriti dei morti 308

4. Le società agricole gerarchizzate: l'offerta al re, agli antenati regali, agli dèi 320

5. Il «Signore della pioggia» nella religione degli aborigeni australiani: l'assenza di offerta primiziale 329

6. Le civiltà dell'allevamento 355
a) *Ritualizzazione dell'uccisione (Eurasia, Oceania, America, Africa)* 355
b) *Festa di Capodanno e offerta primiziale degli allevatori eurasiatici e nord-africani* 367
c) *Sacrificio animale e ideologia dell'allevamento* 375

7. Ideologia dell'offerta primiziale nelle sue forme storiche 389

a) *La «crisi di fallimento» nelle civiltà della caccia e dei coltivatori melanesiani; l'esperienza di «sacrilegio»* 389
b) *«Socializzazione» dell'offerta primiziale nelle società gerarchizzate* 394
c) *Ideologia del sacrificio nelle civiltà pastorali: suo rapporto con il valore economico del bestiame e con la rischiosità professionale* 395
d) *Sacrificio animale e guerra di razzia, come prodotti storico-culturali delle civiltà pastorali* 399
e) *Sintesi* 404

IV IL RITORNO DEI MORTI E L'ORGIA IN ETNOLOGIA 409

1. Il ritorno collettivo dei morti nei suoi contesti etnologici 411
a) *Civiltà coltivatrici* 411
b) *Civiltà della pastorizia nomade e della caccia-raccolta* 411
c) *Civiltà della pesca: «il battello dei morti»* 413
2. L'orgia nei suoi contesti etnologici 429
a) *Orgia come danza* 429
b) *Orgia alimentare* 430
c) *Orgia sessuale* 431

CONCLUSIONE 441

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI E DEI PERIODICI 468

BIBLIOGRAFIA 471

TAVOLE 487

NOTE ALLE TAVOLE 529

INDICE ANALITICO 533

A mia moglie

NOTA INTRODUTTIVA E PREFAZIONE

NOTA INTRODUTTIVA

Questo libro, che testimonia del risveglio degli studi storico-religiosi in Italia, si raccomanda al lettore sia per il particolare problema storico-religioso che affronta – la festa di Capodanno nelle civiltà primitive sino alle soglie delle cosiddette civiltà «storiche», – sia per il metodo di lavoro impiegato di fatto nella ricerca ed esplicitamente ragionato e difeso nella prima parte e nella conclusione. Il capodanno è un grande istituto religioso della storia umana, che si modella diversamente in rapporto ai diversi livelli economico-sociali delle civiltà etnologiche e che per la varietà dei momenti critici e delle riplasmazioni mitico-rituali che vi sono condensati offre una prospettiva storiografica particolarmente ricca e suggestiva. Di tale vitalità religiosa è sia pure indiretta testimonianza il fatto che, per entro la civiltà cristiana e nel mondo moderno, il capodanno è rimasto come la maggiore festa profana dell'anno, universalmente accettata e celebrata, con evidenti tracce del suo passato religioso in parecchie aree folcloriche.

In generale ogni simbolo mitico-rituale offre un quadro di protezione e di reintegrazione esistenziale, nel quale si ricapitola il passato e si apre la prospettiva del futuro, in una vibrante intensificazione di significati: il capodanno costituisce in modo eminente un quadro del genere, variamente figurato e colorato e vissuto in rapporto ai concreti regimi esistenziali in cui la festa ha avuto origine, si celebra e assolve la sua funzione. Appunto per questa latitudine dell'argomento, l'autore ha potuto agevolmente piegarlo ad occasione per un discorso metodologico generale, che ci sembra particolarmente opportuno. L'autore polemizza esplicitamente con quegli indirizzi etnologici, storico-religiosi e fenomenologico-religiosi che assegnano un primato alla vita religiosa e alla coscienza mitico-rituale, e che teorizzano una derivazione dell'ordine profano da esperienze sacrali iniziali. Questi indirizzi adottano acriticamente nel campo degli studi il punto di vista della coscienza religiosa in atto, per la quale certamente prima sta il sacro, la fondazione divina

che dà senso, e poi il profano, l'opera umana: in realtà, però, il rapporto nel campo degli studi storici va rovesciato, o – se si vuole – rimesso sui piedi, in quanto il compito della ricerca storica è sempre di determinare le ragioni *umane* delle opere *umane*, e non si vede perché la storia delle religioni dovrebbe fare eccezione, lasciando posto, nel corso della narrazione, alle ragioni *divine*. La ricerca storico-religiosa ha il compito di determinare volta a volta come e perché certe ragioni umane promossero il passaggio dall'ordine profano alla trasfigurazione sacra, e il ritorno dalla trasfigurazione sacra all'ordine profano, secondo un circolo che non patisce interruzioni, e che ha il suo centro nel «mondo».

L'autore del presente volume, già noto nel campo degli studi etnologico-religiosi e folcloristici, ha il merito di accostarsi alla problematica storico-religiosa in una prospettiva consapevolmente storicistica, e quindi senza indulgere a quelle confusioni fra vita religiosa in atto e scienza della vita religiosa che cosí spesso compromettono questo genere di ricerche storiche, e lo rendono equivoco nei metodi e nei risultati. In particolare, l'autore ha una viva sensibilità per il carattere « contemporaneo » di ogni ricerca storiografica, e, nel caso specifico, per una storia delle religioni che, anche quando si occupa dell'arcaico, è impegnata a rischiarare problemi attuali e a meglio comprendere l'uomo moderno e la sua civiltà. A questo proposito segnaliamo le ricerche dell'autore, in parte pubblicate e in parte da pubblicare, sui movimenti profetici fra i popoli coloniali e semicoloniali, nel quadro di quel movimento di emancipazione dal colonialismo che costituisce uno dei piú importanti eventi dell'epoca moderna.

ERNESTO DE MARTINO

PREFAZIONE

Questo libro non è, né vuol essere un repertorio completo delle feste di Capodanno nel mondo etnologico. Dopo i parziali tentativi di J. G. Frazer (J. G. Frazer, *The golden bough*, vol. VI, 53-65; VII 93 sgg; IX 123-223, 306-407; X 217), di H. Webster (*Rest days*, New York 1916) e di M. P. Nilsson (M. P. Nilsson, *Primitive time reckoning*, Lund, 1920), tentativi atti – se mai – a indicare l'esistenza di un problema, non certo a offrire le chiavi per la sua soluzione, ormai si trattava di affrontarlo, questo problema.

Il problema per noi è quello di «capire» entro una visione globale della civiltà – di una civiltà «primitiva» quale che sia – quale valore culturale abbia, a quale esigenza risponda la grande Festa di Capodanno. Di qui il problema si amplia e, una volta affrontato in rapporto ad una particolare civiltà, s'impone di affrontarlo rispetto ad altre, molte altre civiltà: sia per capire che cosa v'abbia di peculiare e unico, che cosa di comune e generico nella festa inizialmente presa in esame, sia per capire – di rimando – che cosa v'abbia di comune e generico, o di peculiare e distinto presso le feste pertinenti a svariati livelli culturali. In effetti, da un problema particolare, dall'analisi storico-comparativa di un aspetto particolare della vita religiosa, qual è la festa di Capodanno, può ridondare una certa luce sulle civiltà religiose del mondo etnologico nel loro complesso.

La festa «Milamala» dei Trobriandesi, da cui prendiamo le mosse, è un esempio di Capodanno fra i tanti: è dunque, da un punto di vista esteriore, un inizio né necessario né insostituibile, benché l'esempio in questione offra il vantaggio non frequente di essere relativamente bene documentato. L'importante per noi era partire da un punto, quale che fosse, particolare e preciso: un punto che costituisse il primo problema, un problema concreto. Dal caso particolare siamo risaliti, per crescenti cerchi concentrici, alle feste di Capodanno melanesiane, a quelle dell'Oceania in generale. Di qui ancora, per un alterno processo di comparazione e distinzione, abbiamo affrontato complessi di civiltà eterogenei e lontani: dei primitivi cacciatori, dei pescatori, di agricoltori relativamente progrediti, infine di pastori nomadi.

Quali che siano i risultati raggiunti, è convinzione nostra che la storia (poiché l'*etnologia* è pur essa *storiografia*) si studia proficuamente se si procede – ci

si consenta l'espressione – dal piano al vertice, insomma saggiando la multiforme realtà e di lì risalendo alla sintesi: benché nel caso nostro si tratti di sintesi che riconosce fondamentalmente l'autonomia delle forme storiche particolari.

Infatti è cosa frequente veder percorrere il cammino all'opposto, procedendo da «teorie» scaturite da un limitato campo di esperienze, anziché sul fondamento della variabile e poliedrica realtà concreta. Ma così si rischia d'incorrere in facili generalizzazioni, e si finisce con il coartare i fenomeni a schemi precostituiti, quali che siano.

È interessante veder condiviso il nostro orientamento presso studiosi d'indirizzo e di formazione da noi molto diversi. Evans Pritchard, della scuola inglese di antropologia sociale, indica nelle parole seguenti il compito di una etnologia religiosa quale egli l'intende: «Non ci si chieda che cos'è *la religione*: ci si chieda ad esempio quali sono i lineamenti essenziali della religione di *una* popolazione melanesiana; poi si cercherà di raffrontare quella determinata religione con le religioni di popoli aventi col primo affini istituzioni sociali e culturali. Dopo un laborioso studio comparativo di tutte le popolazioni melanesiane, si potrà dire qualcosa di generale sulla religione dei Melanesiani nel suo insieme.» Evans Pritchard conclude poi: «... Soltanto partendo da studi particolari si può sperare di giungere ad alcune conclusioni generali e significative sulla natura delle religioni primitive in complesso.» (*Religion*, in: *The institutions of primitive society*, Oxford, 1954, p. 9.) Certo nelle parole suddette c'è una contraddizione speculativa, perché l'Evans Pritchard finisce col dimenticare il rapporto dialettico tra il concetto generale di «religione» e la pratica della ricerca particolare, cioè insomma tra filosofia e filologia. Tuttavia, per quanto riguarda il lato polemico delle sue conclusioni, volte contro metodi intesi ad imporre dall'alto, sui fatti, ideologie più o meno dogmatiche o non sufficientemente accertate, le sue parole potrebbero ben essere le nostre.

Vero è che a tale istanza comparativa e storico-culturale noi aggiungiamo un'altra istanza propriamente storicistica, di rapportarsi continuamente alle esperienze vitali. Vero è che altrettanto fondamentale per noi è infine l'istanza dinamistica, di *spiegare* i fatti storici nel loro svolgimento concreto, cioè sia nei processi trasformativi moventisi dall'interno delle civiltà portatrici per dinamismo endogeno, sia nei processi determinati dall'urto esterno con civiltà eterogenee, particolarmente dei Bianchi.

Comunque, l'esigenza espressa dall'autore britannico rivela una convergenza di interessi e di metodo – anche tra correnti culturali eterogenee – altamente significativa. La norma storiografica dell'universale concreto, contemperata dall'esigenza di spiegare i fatti entro un quadro culturale e dinamico, evidentemente fa strada, perché si dimostra feconda.

Tanto più rilevante appare tale convergenza di metodi fra storicismo e altri indirizzi, in quanto essa è il frutto di esperienze diametralmente diverse. La nostra esperienza è quella – non ci adontiamo ad ammetterlo – di una etnologia *da tavolino*. Dall'altra parte sta – con tradizioni finora nettamente polemiche nei confronti della prima – l'etnologia del *Feldforscher*, ovvero «da campo». Ma la polemica va ragionevolmente attenuandosi. Un altro insigne *Feldforscher*, il Nadel, ha esplicitamente riconosciuto la necessità di un equilibrio tra la ricerca etnologica sul campo e l'etnologia ch'egli chiama «comparativa». (S. F. Nadel, *Understanding primitive peoples*, «Oceania» XXVI. 3. 1956, pp. 172-3.) Si tratta, in realtà, di due momenti della ricerca scientifica, umana e sociale: momenti altrettanto essenziali ai fini della comprensione degli stessi fatti particolari.

Insomma, l'*etnografo sul campo* e *l'etnologo da tavolino*, ormai superata la sterile fase polemica, vengono riconoscendo le posizioni e i compiti reciproci come complementari e a vicenda integrantisi. In effetti, e a ben guardare le cose, come non esiste problema che non nasca dal documento vivo, osservato e raccolto, così per converso nessuna inchiesta – su qualsiasi fatto, costume, manifestazione culturale – potrà contribuire attivamente a una più chiara conoscenza dell'uomo, se a sua volta non è rischiarata da una luce di pensiero, cioè in definitiva dalla luce della storia.

Roma, aprile 1958

I. L'IRRAZIONALISMO NELL'ETNOLOGIA

L'IRRAZIONALISMO NELL'ETNOLOGIA

TRA i più diffusi e correnti pregiudizi circa i popoli cosiddetti «primitivi» è che essi siano in certo modo privi di concetti economici sia pure empirici, e che l'individuo tra essi agisca, tendenzialmente, sotto l'impulso di una premente ideologia religiosa o magico-religiosa, cioè in definitiva irrazionalistica.

Un pregiudizio siffatto si è venuto formando via via assai più per influenze filosofiche o pseudofilosofiche di molti etnologi e storici delle religioni, che non come frutto di obiettive constatazioni etnografiche. È interessante ciò che asserisce in proposito un etnografo esperto, Raymond Firth. Assumeremo le sue conclusioni come esemplari di un'etnografia obiettiva e spregiudicata, scientificamente assai più valida di molte elucubrazioni soggettive e spesso fantastiche di certi altri studiosi. «L'etnologo può affermare» dice il Firth «che ogni comunità primitiva possiede l'essenziale di ciò che è l'economia, cioè una prudente distribuzione delle risorse..., la scelta dei fini nonché dei mezzi atti a conseguirli, l'apprezzamento e di ciò che è raro, e delle qualità comparate, e delle alternative, ecc.»[1] E ancora: «Gli atti economici dei primitivi hanno il loro fondamento razionale, purché nel concetto di *razionale* s'includano, oltre il profitto materiale, altri vantaggi non propriamente materiali, come p. es. l'incremento di grado sociale proveniente dal ricevere tributi e dall'elargire ricchezza... [Perciò] i sistemi economici dei primitivi differiscono soltanto di *grado* (per prevalenza di interessi sociali) e non di *sostanza* dai nostri.»[2] Nel campo dell'etnologia più spregiudicata è del resto ormai ampiamente scontata l'idea che i cosiddetti popoli «primitivi» possiedono in pieno quella «autoconsapevolezza» individuale e sociale che è al fondamento della cultura, nonché delle eventuali trasformazioni ad essa portate dal contatto con la civiltà occidentale.[3]

Il pregiudizio irrazionalista cui accennavamo, e di cui vedremo alcune manifestazioni concrete, si è particolarmente accampato in quel settore del pensiero etnologico (da cui, a ben vedere, preconcettualmente proviene) che più propriamente riguarda la teoria delle «origini» dell'umano e civile comportamento, negli imperscrutabili primordi dell'umanità. In sostanza molti, anzi la maggior parte dei teorici di etnologia e di storia delle religioni, si sono

via via impadroniti della documentazione relativa ad usi, costumi, credenze dei popoli primitivi attuali, dando di essi proprie interpretazioni le quali più o meno giustificatamente finiscono, in un modo o nell'altro, con il coartare e alterare i fenomeni in questione, rispetto alla loro autentica funzione. Salvo le varianti, per noi accessorie, tra le singole scuole e i singoli sistemi «teorici», prevalgono di gran lunga su tutte, le tesi volte unanimemente a mostrare gli elementi della vita civile e della cultura profana, particolarmente economica, come aventi la loro più autentica origine in altrettante esperienze di vita religiosa.

Per i suddetti teorici l'intera vita profana utilitaristicamente impegnata, razionalisticamente ispirata, trae la sua origine, sia in senso logico che cronologico, da una vita primordiale, *in illo tempore* carica di vibrazioni sacrali, antiutilitaristica per eccellenza, irrazionalisticamente ispirata.

Premeva e preme, ai detti studiosi, poter dimostrare a lor modo l'origine irrazionale dei beni culturali profani, e in conclusione poter sprofondare le origini della storia civile degli uomini nella torbida atmosfera di un'età archetipale, nella quale avrebbe dominato, incontrastata, una visione miticorituale del mondo.

Il fatto si è che nella coscienza di studiosi in cotal modo orientati, già preordinata ed implicita agisce, dall'interno e con l'energia caotica propria dei fatti emotivi, l'influenza di una formazione culturale fondamentalmente irrazionalistica. Inoltre entrano spesso in gioco, presso gli autori di cui andiamo a occuparci, gli effetti deformanti di una visuale religiosa troppo chiusa agli aspetti non-religiosi della cultura. Una conseguenza di ciò è che, da insigni storici delle religioni, la storia dell'umanità viene posta sotto il segno dell'irrazionale – cioè del rito e del mito – senza che essi s'avvedano in modo adeguato della rilevanza che ha l'elemento razionale ai fini del progresso culturale e, indirettamente, dello stesso processo trasformativo delle religioni.

Conviene riconsiderare anzitutto certe opinioni ed istanze appartenute per l'addietro ad un autore dell'inizio del secolo, Eduard Hahn, riecheggiate da O. Meinhof e rivalutate in tempi del tutto recenti da autorevoli etnologi e storici delle religioni quali Leo Frobenius e Adolf Jensen, per non dire di altri.

Questi autori concordano nell'assegnare alle più varie manifestazioni tecniche ed economiche origini prettamente sacrali. L'impiego di strumenti e invenzioni a scopi utilitari o comunque laici rappresenta per il Frobenius e il

Jensen una fase derivata e ulteriore rispetto alla fase iniziale nella quale ciascuno strumento o invenzione sarebbe scaturita da una sorta di «rapimento» mistico, da un'intensa emozione partecipazionista a sfondo sacrale. Tale emozione, «ineffabile» per natura, non può essere spiegata o «compresa» da noi moderni: essa può solo essere ricontemplata, anzi «rivissuta» (*erlebt*) per processo d'intuizione immediata da cui si verrebbe a risubire su di sé quella sorta di folgorazione originaria.[4]

Secondo il Frobenius ogni fenomeno culturale nasce come «espressione» d'una data esperienza psichica, alla base della quale sta il principio di «identificazione». In un passo importante così scrive il Frobenius: «In effetti, quanto più noi potremo penetrare nella profondità della storia spirituale dell'umanità, tanto più chiaramente scorgeremo il pericolo nel quale incorre il ricercatore europeo quando egli sopravvaluti l'attitudine [dei primitivi] a considerazioni di utilità.»[5] E ancora: «Dallo stadio originario, iniziale, primitivo, è esclusa ogni facoltà di conoscenza determinata e di consapevole utilitarismo, perché infatti l'agire per fini noti di utilità non ha rapporto con la origine dello sviluppo culturale.»[6] Ma in modo sempre più compromesso il Frobenius affronta la questione del preteso «periodo sacro», del periodo storico nel quale insomma tutto sarebbe stato sacro, il «profano» non sarebbe esistito. «L'uomo fu soggiogato da tutte le sostanze, l'una dopo l'altra, finché tutti i fenomeni del mondo e della vita si raccolsero in un vigoroso sentimento che tutto abbracciava, dando alla vita un'importanza sacra; in questo primo punto *tutto* fu sacro: le cose più lontane come le più vicine, le più piccole come le più grandi, le necessarie alla vita, le evidenti, le quotidiane; la ricerca del nutrimento come il nutrimento stesso ...; il mito viveva già allora e germogliava nelle azioni.»[7] Soltanto «in seguito, e cioè alle soglie della storia, comincia la corsa frenetica alla laicizzazione.»[8]

L'irrazionalismo del Frobenius ha fatto scuola: Adolf Jensen ripete concetti altrettanto compromessi, improntati a un misticismo torbido di netta derivazione postromantica, ed estremamente pericolosi per un progressivo sviluppo della scienza etnologica e storico-religiosa, anche se l'autore ha saputo ovviare talora, nello studio dei fenomeni al vivo, ai suoi preconcetti irrazionalistici. «In certe epoche benedette» egli ripete col Frobenius, quasi alla lettera «l'uomo ha acquisito una conoscenza più profonda dell'universo, e si è a lui rivelato l'ordine del reale, il divino nelle cose.»[9] La caratteristica

della fase iniziale dell'umana civiltà, della fase di «espressione», sarebbe stata la grande «creatività»; laddove la successiva fase di «impiego» rappresenterebbe uno stadio «degenerativo».[10] È così che il ramo irrazionalista della scuola storico-culturale (cui diede avvio il Frobenius) finisce col ricongiungersi col ramo teologizzante – dei Padri Schmidt e Koppers – in una comune visione pessimista, che procede per entrambi dall'epoca della grazia e del divino nell'uomo, all'epoca della corruzione (dal «monoteismo» alla magia e alle forme religiose pagane per i teologi, cfr. Parte III, dalla mistica creativa all'utilitarismo senza inventiva per i frobeniani): è così che l'irrazionalismo scoperto degli uni e il pseudorazionalismo d'ispirazione teologica degli altri annullano le proprie divergenze,[11] sotto l'ala di un comune implicito antistoricismo, nel quale la storia si riduce a un continuo processo di riduzioni e perdite successive, anziché di incrementi.

Né si pensi che princìpi del genere non abbiano influenzato lo studio etnologico dell'economia primitiva. Uno dei più validi studiosi di economia dei popoli primitivi, Richard Thurnwald, tanto ha bevuto alla fonte del Frobenius da applicare i suoi stessi princìpi all'interpretazione dei fenomeni della vita economica primitiva. Il Thurnwald afferma che «nello studio dell'economia primitiva non possiamo pretendere di applicare il nostro razionalismo e i concetti economici dell'epoca nostra»:[12] la «simpatia» soltanto, non l'uso delle categorie del pensiero moderno può far sì che si possa «penetrare» lo spirito dell'economia primitiva.[13] Si viene insomma ad ammettere una radicale eterogeneità dell'economia primitiva e moderna: come se l'economicità non fosse di per sé una categoria inerente all'essere umano di ogni tempo e di ogni cultura, ed essa non fosse pertanto nata con l'uomo, e non fosse comune – pur entro forme culturali diverse – tanto alle civiltà primitive che a quelle moderne.

Per esempio a proposito delle origini dell'agricoltura, ecco quanto Jensen stesso dichiara, e ciò del resto dimostra la serietà dello studioso al di là dei suoi preconcetti ideologici: «Ammettiamo che, nonostante l'intimo legame fra la cultura spirituale e la forma economica, non si è riusciti finora a fornire un'attendibile spiegazione del sorgere dell'agricoltura dal mondo delle rappresentazioni religiose... Ma non si vede in alcun modo perché questo non dovrebbe avvenire un bel giorno, come conseguenza d'una *fortunata scoperta.*»[14]

Vien fatto di dire che per questi autori irrazionalisti, pure nel campo della scienza, permanga integra la validità del motto antico, *credo quia absurdum*.

Hahn aveva insegnato a questa scuola di studiosi tedeschi che l'agricoltura ha origini religiose, non laiche. Hahn è il profeta vero di questo sempre recente irrazionalismo, che ancor induce qualcuno a sperare di rinvenire l'impalpabile prova di una origine interamente religiosa di attività le quali – come l'agricoltura, l'allevamento, la caccia stessa – qualunque benpensante ritiene di ascrivere ragionevolmente alle attività propriamente economiche fin dalle origini paletnologiche (pur senza ignorarne i nessi rituali).[15]

Hahn dal 1897 aveva additato l'origine dell'aratro e della coltivazione delle piante nel rito religioso. L'aratro sarebbe stato all'inizio null'altro che l'effigie di una divinità itifallica: il coltro, o elemento sporgente e solcante, sarebbe stato il *phallos* del dio, l'azione di arare avrebbe rappresentato le nozze mistiche del dio con la terra.[16] Pur ammettendo che la cultura ortense (a tuberi) ha preceduto quella ad aratro,[17] l'autore generalizza la sua tesi a qualsiasi elemento della civiltà. Perfino la tecnica più elementare di produzione di beni, la caccia, rappresenterebbe non già una forma e un livello di civiltà economica, ma piuttosto una manifestazione cerimoniale e religiosa.[18] «Contro l'opinione corrente io suppongo» egli asserisce «che [la caccia, la coltivazione delle piante, l'impiego del carro e dei buoi, la divisione dell'anno in dodici mesi...] non abbiano avuto un'origine puramente economica, né la loro genesi sia d'ordine semplicemente materialistico. Penso piuttosto che questi elementi, nonostante tutte le differenze d'oggigiorno, si siano sviluppati un tempo, alle origini, su un terreno che per noi appartiene alla sfera religiosa.»[19] E infatti la ruota sarebbe nata come rappresentazione del sole divinizzato, l'allevamento del bue e d'altri animali sarebbe stato istituito per scopi rituali, onde poter fare offerte di sangue alla divinità: la stessa mungitura del latte avrebbe avuto in origine lo scopo di fornire materia per libagioni sacre agli dèi.

Le idee dello Hahn, che non mancano d'una loro letteraria suggestività, fecero presa su un etnologo africanista quale il Meinhof. Interpretando a suo modo i dati etnografici raccolti in ricerche condotte tra i Boscimani e i Dama, cacciatori del sud-Africa, tra civiltà Bantu di coltivatori e alcune civiltà pastorali, il Meinhof riteneva di inferire alcune sue conclusioni generali circa i rapporti tra religione e progresso economico: illazioni che scaval-

cano – diremo subito – i limiti d'una etnologia obiettiva e scientifica. «In molti casi» scrive il Meinhof «è la religione la causa del progresso economico, e saremmo in errore se ammettessimo, per i più antichi periodi della storia umana, dei motivi razionali.» Così l'arco da caccia dei Boscimani sarebbe sorto sul terreno della magia, in quanto si attribuì una potenza magica al veleno della freccia. Esso avrebbe il suo prototipo precisamente nell'«arco magico» quale è in uso presso coteste popolazioni: minuscolo oggetto lungo appena una spanna, impiegato per magia nera contro nemici personali.[20] Non basta: anche l'uso di raccogliere piante commestibili da parte dei Boscimani – insomma l'attività di raccolta che con la caccia rappresenta il sistema economico più semplice e antico – secondo il Meinhof deriverebbe dalla credenza che le piante sono un dono mandato dai morti, dal cui regno provengono, e la raccolta sarebbe pertanto connessa originariamente con la religione dei morti.[21] È inutile dire che per il Meinhof la coltivazione di piante ha origini religiose. Egli riprende l'idea dello Hahn, secondo cui il bastone da scavo, primo strumento agricolo, sarebbe stato anzitutto un bastone «magico». Mediante esso si sarebbe scavato il terreno, senza piante né tuberi, nell'intento di riprodurre magicamente le piante: una manata di tuberi o di germogli gettata sopra il terreno smosso «come offerta alla Madre Terra» avrebbe compiuto l'opera, e così inconsapevolmente – quasi come sottoprodotto di un'azione rituale – sarebbe sorta l'arte della piantagione. Oppure – il Meinhof è incerto tra le due possibilità – le prime piante poterono sorgere da tuberi offerti sulle fosse dei morti.[22] Né il Meinhof né lo Hahn consideravano il fatto, singolarmente indicativo, che l'offerta alla Terra o ai morti trova praticamente riscontro (v. Parte III) tra civiltà che hanno già in proprio la tecnica agricola. Il che induce a invertire, se mai, il rapporto postulato dal Meinhof. La tecnica agricola e comunque l'utilizzazione economica delle piante sono insomma condizione e premessa al rito religioso di offerta alla Terra e ai morti: non il contrario.

Quanto poi all'allevamento, nota il Meinhof che «se si tiene conto che ancor oggi tra i pastori africani vige, rispetto al bestiame allevato, un rapporto di natura in gran parte religiosa, dovrà ricercarsi sul terreno religioso, non sul terreno profano il nascere dell'allevamento».[23]

Stando alle idee dello Hahn e dei suoi più o meno immediati prosecutori (Meinhof, Frobenius, Jensen) si concluderebbe che all'uomo «primitivo» sa-

rebbe mancato – per una sorta di miracolo negativo – il senso dell'economico, scaturito solo più tardi per una sorta di miracolo, questa volta positivo. La unilaterale valutazione, anzi la sopravvalutazione della vita magico-religiosa del mondo etnologico e antico, nei suoi nessi con gli aspetti di vita laica, aveva agevolato conclusioni del genere. Ma non ci si avvedeva dell'assurdità speculativa propria di una tesi la quale – come la suddetta – presume di sottrarre all'uomo nella sua origine alcune qualsiasi delle forme dell'umano pensare ed agire – la logica, l'economica – mentre fonde e confonde le altre – etica, estetica – nelle spire di un misticismo sentimentale, dotato d'una torbida creatività, culturalmente infeconda.

Uno degli aspetti più compromettenti e retrogradi di siffatte teorie è di finire con il negare esplicitamente non soltanto la storia come avanzamento culturale, ma la stessa progredibilità dell'uomo in radice. È quanto capita di sentir dire allo Jensen,[24] sul fondamento di una supposta «essenza» eterna e immutabile – quasi un numeno kantiano – insito nelle «formazioni culturali». È l'inevitabile pessimismo speculativo di chi si sprofonda nella mistica irrepetibile di un infecondo «rivivere».

Il fatto si è che, come il momento dell'emozionabile non produce in nessun modo cultura – né sul piano individuale né sul piano sociale – se non per mediazione attraverso il momento del *logos*, così chi indulge a rivivere *emozionalmente* certe esperienze – e non a ricostruirle secondo *ragion logica e storica* – non dovrà presumere di comunicare alcuna chiara conoscenza delle esperienze in oggetto. Anzi, scaverà inintenzionalmente un solco tra l'oggetto studiato e il soggetto studiante. È così che l'economia e la cultura dei «primitivi», per i suddetti teorici, diventa qualcosa di assolutamente e radicalmente «altro» dalla nostra moderna: e noi rischiamo seguendoli, di non comprendere più nulla di essa né di noi stessi.

D'altra provenienza culturale, eppure convergente verso un irrazionalismo per certi aspetti affine a quello tedesco è il «prelogismo» di Luciano Lévy-Bruhl, l'autore al quale tuttavia tanto si deve per l'incremento d'interesse alle religioni primitive nella cultura moderna.

Prima di essere rinnegata dall'autore stesso nei *Quaderni* postumi, la teoria da lui enunciata – secondo la quale le società inferiori seguono, per entro la vita collettiva e sociale, una rappresentazione mistica e partecipazionista

(prelogica) del mondo – non è che un'altra fra le molteplici recenti interpretazioni irrazionaliste delle ideologie «primitive».[25]

Sulla teoria partecipazionistica del Lévy-Bruhl, sulla sua formazione molto poterono gli indirizzi antintellettualistici dominanti nel pensiero francese della prima metà del secolo. Si pensi al Bergson, con la filosofia dell'intuizione e con la sua apologetica del misticismo; si pensi al Blondel, con la filosofia dell'azione nei suoi presupposti antirazionalistici, nel suo sostanziale trascendentismo partecipazionista. D'altra parte concorse, nel pensiero del Lévy-Bruhl, un altro indirizzo, quello sociologico – anch'esso sorto da esigenze antintellettualistiche – del Durkheim.[26]

Il filone dell'irrazionalismo francese non è senza rapporti col filone dell'irrazionalismo germanico. Quest'ultimo culturalmente trova uno dei suoi validi germi nella teoria dell'*Erlebnis* contenuta nello storicismo del Dilthey. L'*Erlebnis* o «esperienza vissuta» – che sì importante sviluppo ha in Frobenius e Jensen – per il Dilthey, poco avanti d'età al Frobenius, rappresenta lo strumento unico e peculiare dell'indagine storica. Già il Dilthey – ponendo i germi dell'irrazionalismo pur entro lo storicismo moderno – considera l'*Erlebnis* come l'organo per la comprensione dell'uomo come tale, e cioè della realtà storico-sociale. Frobenius e Jensen non fanno che applicare all'etnologia tale principio, dandogli un'enfasi nuova. L'*Erlebnis* diltheyiana realizzerebbe il *ritorno* dell'uomo su se stesso nella totalità della sua vita. Tale idolatria dell'esperienza irrazionale – elemento negativo dello storicismo del Dilthey – aveva a sua volta le sue radici lontane nella filosofia del più significativo rappresentante del romanticismo religioso tedesco d'un secolo innanzi: lo Schleiermacher, con il suo idealismo teologico.[27]

Ma la teoria dell'*Erlebnis* con le sue implicanze morbosamente irrazionalistiche – delle quali nel pensiero etnologico tocchiamo con mano forme tra le più esasperate – doveva dare frutti funesti alla cultura europea. Essa trovava ulteriore sviluppo, in campo storico-religioso, nella categoria del «numinoso» di Rudolf Otto, per il quale nel «numinoso» è raccolta l'esperienza inconfondibile, non razionalmente studiabile della vita religiosa.[28] Altra e ancor più compromettente derivazione di detta teoria va identificata nel neopaganesimo tedesco dello Hauer.[29] Tali correnti erano destinate a ispirare e fomentare movimenti sia culturali sia politici culminanti di fatto nel nazionalismo pangermanista e, infine, razzista.

Oltre agli autori summenzionati, si pensi a Federico Meinecke, in cui i germi irrazionalisti dello storicismo diltheyiano ampiamente fruttificano. Non per nulla egli fece propria la teoria dell'*Erlebnis* e fu sostenitore della politica nazionalista bismarckiana dello stato forte, che doveva portare l'Europa alla prima catastrofe bellica. Si pensi ancora, per le forme estreme assunte da cotesti indirizzi, allo pseudostoricismo irrazionalista e dilettantistico di Oswald Spengler e al contributo attivo dato da esso al nazismo e razzismo.[30]

In effetti gli indirizzi dell'irrazionalismo francese e tedesco – di cui quello etnologico non è che un aspetto particolare – sono entrambi espressione della grande crisi comune al pensiero e alla cultura europea nel cinquantennio che sta a cavaliere tra il secolo XIX e XX. È una crisi nata dall'esigenza storicamente valida di superare il positivismo evoluzionista. Tuttavia essa negativamente rappresenta a sua volta l'estrema resistenza della cultura post-romantica di fronte all'irrompere di prementi esigenze di rinnovamento sociale e culturale. Ne sono altrettante, concorrenti espressioni anche il nietzschianesimo, l'esistenzialismo, la psicologia degli archetipi e dell'inconscio collettivo di Karl Jung, la stessa fenomenologia.[31] Di siffatti indirizzi generali è visibile, in un modo o nell'altro, l'influenza se non addirittura il determinismo in altrettanti e corrispondenti orientamenti del pensiero etnologico o storico-religioso (v. anche Conclusione).

Mentre da un canto l'ala francese dell'irrazionalismo europeo si sviluppava e, attraverso il Lévy-Bruhl, portava i suoi influssi sulla fenomenologia religiosa del Van der Leeuw,[32] dall'altro lato lo psicologismo irrazionalista di Carl Jung faceva sentire i suoi influssi sulla «morfologia religiosa» di Mircea Eliade (v. Conclusione).

Per l'Eliade e parallelamente per il Van der Leeuw l'irrazionalismo rivela il suo punto sensibile nel problema – come essi rispettivamente lo pongono – dei rapporti fra «sacro» e «profano», ovvero tra vita religiosa e non-religiosa.

A differenza dagli irrazionalisti tedeschi, per l'Eliade e il Van der Leeuw la supremazia del sacro sul profano è d'ordine logico e psicologico, assai prima e più che cronologico. Laddove per i tedeschi il sacro avrebbe un'estrinseca e obiettiva primordialità rispetto alla storia civile (profana), globalmente considerata come secondaria nei confronti dell'«epoca sacra», per l'Eliade e il Van der Leeuw il valore del sacro è, prima di tutto, *intrinsecamente* archetipale o primigenio rispetto alle multiformi esperienze individuali. Vero è

che peraltro finiscono anch'essi, come vedremo, con l'affermare una priorità pure cronologica del sacro rispetto al profano.

Comunque, mentre la scuola germanica, con il Frobenius in particolare, ha dato avvio a un indirizzo più o meno propriamente noto in etnologia come storico (la scuola storico-culturale), sia l'Eliade che il Van der Leeuw si muovono più propriamente nell'orbita della «fenomenologia religiosa». Insomma, mentre il Frobenius si orienta verso l'identificazione di successivi strati culturali nell'ambito della storia, l'Eliade e il Van der Leeuw tendono a identificare alcune fondamentali «strutture» eterne e immutabili (fenomenologiche) dell'umana natura e del comportamento religioso.

Fatto si è tuttavia che i suddetti indirizzi hanno in comune un fondamentale carattere, di attribuire una sorta di primogenitura *assoluta* all'ordine sacro rispetto a quello profano. Per i fenomenologi in particolare, c'è un vizio d'origine e d'impostazione circa il problema in questione.[33] Essi tendenzialmente *estraggono* la vita religiosa dal contesto organico delle singole civiltà, perché pretendono di «spiegare» – precisamente come avevano a loro tempo preteso di fare lo Schleiermacher, l'Hauer, ecc. – la «religione con la religione.»[29] Ora, *estrarre* la vita religiosa dall'organismo vivente che è la cultura, significa in definitiva né più né meno che *astrarre* dalla cultura medesima. Significa voler postulare – come realmente accade ai fenomenologi dei quali qui occorre menzione – l'autonomia più assoluta della vita religiosa non solo per ciò che riguarda l'indagine circa l'«essenziale» di essa in senso fenomenologico, bensì – ciò che qui conta – per ciò che concerne le forme variabili e i modi concreti che le sono propri volta per volta.

L'*astrarre* sistematicamente, da parte dello studioso, dall'organismo della cultura, è conseguenza di un arbitrio metodologico: quello per cui si attribuisce un senso obiettivo, adinamico, adialettico ad esperienze intrinseche – quelle religiose – dinamicamente inserite entro una dialettica vitale. Insomma, se è vero che per la coscienza religiosamente impegnata il «profano» è giustificato dal «sacro» e il sacro preordinato al profano: se è vero che per la coscienza religiosamente impegnata un ordine eterno, immutabile (sacrale) sta alla origine e al termine della vita profana; è vero altresì che la cultura – sia profana che religiosa – procede e si trasforma *in contraddizione dialettica* con la pretesa d'immutabilità e d'eternità accampata dal «sacro» considerato in se stesso (cioè mito e rito). Ora, i fenomenologi quali l'Eliade e il Van

der Leeuw tendono ad assumere i valori religiosi in sé, fuori dalla loro vitale dialettica, come gli unici validi ai fini della più intima comprensione dell'uomo. Pertanto il corso della vita profana – come antitesi dialettica di quella religiosa –, e le stesse trasformazioni inerenti alle singole civiltà religiose, perdono presso di loro ogni mordente. Per essi lo sviluppo culturale, e anche religioso, insomma la storia *stricto sensu* non ha altra validità che quella di un inconsapevole, irresponsabile *sottoprodotto* della religione in sé.

Tali le conclusioni di un'etnologia religiosa, e comunque di una scienza delle religioni che nasce, negli stessi cultori, per un'esigenza che è di per sé – in un modo o nell'altro – religiosamente impegnata. È così che l'«irrazionalismo fenomenologico» si riaccosta, nelle conclusioni, all'«irrazionalismo storico (o pseudostorico)» della corrente germanica. Basta riconsiderare in proposito alcune tra le più significative argomentazioni del Van der Leeuw e dell'Eliade.

«Il culto» afferma il Van der Leeuw «fu la più antica cultura. Esso si trova all'origine di ogni civiltà. Arte, linguaggio, agricoltura ecc., ogni cosa procede dall'incontro dell'uomo con Dio. Ciò che noi denominiamo cultura o civiltà, altro non è che un culto secolarizzato.»[34] La priorità della vita religiosa sulla vita profana sta in rapporto, per il Van der Leeuw, con la priorità assoluta dell'esperienza di angoscia. «L'angoscia» egli ripete con il Kierkegaard «è la primordiale esperienza di vita vissuta, ... che si trova alla base di ogni religione *e pure alla base di tutta la vita*.»[35] E altrove egli parla (con il Ribot, *La psychologie des sentiments*) di una «angoscia primaria» la quale «preesiste ad ogni esperienza».[36]

Ora osserviamo che non è legittimo, né lo consentono i documenti di vita paletnologica oltreché etnologica, di porre l'angoscia al fondamento della *intera* vita – come fa il Van der Leeuw –, compreso dunque qualsiasi aspetto di cultura profana. Evidentemente i laboriosi ed efficienti manufatti litici che fin dal Paleolitico inferiore la primeva cultura umana offre alla nostra considerazione, attestano luminosamente un'innata e opposta attitudine – almeno tanto primordiale quanto la «angoscia» – ad un lavoro autocosciente e pienamente accettato, che è insieme positiva trasformazione del dato naturalistico e consapevole utilizzazione dello strumento ottenuto.

Le conclusioni del Van der Leeuw rivelano come, ormai estratta forzatamente la vita religiosa dalla sua dialettica con la vita profana, defraudata

quest'ultima dell'autonomia dialettica che, come mostra la storia, gli spetta, non resta in mano allo studioso se non un fittizio e totalmente irreale *homo religiosus*, sprovveduto di ogni attitudine all'accettazione positiva del mondo e alla creatività volitiva e spontanea. Infatti secondo il Van der Leeuw – che pure in ciò palesa negative influenze kierkegaardiane – «l'uomo, al mondo quale gli si presenta, non dice mai *sì*; ma anzi ripete instancabilmente il suo *no*. Questa negazione» egli asserisce «fonda la sua umanità».[37] Il Van der Leeuw tralascia un'implicita, quanto indispensabile precisazione: tale attitudine e tale rappresentazione del mondo riguardano il «momento religioso». Non è affatto un dato assoluto, sibbene relativo al momento religioso, e caratteristico della rappresentazione *religiosa* del mondo, che l'uomo – come fa osservare l'autore (*ibid.*) – «per poter fronteggiare la vita e per poter strappare ad essa le possibilità ch'essa in se stessa nasconde, deve domarla adattandola a una condotta fissa» (la vita mitico-rituale). Diciamo subito che v'è nell'uomo, opposta e congiunta, un'altra rappresentazione del mondo – quella profana – ; che v'è un altro « momento», quello non-religioso. In questo «momento», secondo questa rappresentazione del mondo il dato che si presenta obiettivamente al suo io viene deliberatamente accettato, affrontato, risolto tramite il genio laico – valido in sé tanto quanto il genio religioso –, e tramite gli elaborati di tale suo genio. In ciò è la prova dell'autonomia e della fecondità culturale del momento profano. Poiché il momento religioso tende di per sé a fermare, contraddittoriamente e nostalgicamente, la storia che nonostante tutto procede.

Ecco ciò che afferma a sua volta l'Eliade, secondo una tesi convergente o meglio parallela a quella del Van der Leeuw. «Al medesimo titolo» egli scrive «che *tutte le attività essenziali della vita umana* (pesca, caccia, raccolta di frutti, agricoltura, ecc . . .), le quali *sono divenute in seguito, benché sempre incompletamente, "profane"*, i riti *sono stati rivelati dagli dèi o dagli antenati*.»[38] E altrove: «L'uomo è irriducibilmente prigioniero delle sue intuizioni archetipali, create al momento in cui prese coscienza della propria situazione nel cosmo . . .» «L'*assoluto*» egli aggiunge «non può essere estirpato, solamente è suscettibile di degradazione. La spiritualità arcaica sopravvive . . . come *nostalgia* creatrice di valori autonomi: arte, scienza, mistica sociale, etc.»[39]

Tutto ciò, evidente e scontato per la coscienza religiosamente impegnata,

finisce per rappresentare un serio ostacolo alla interpretazione distaccata, «storica» della vita religiosa, quando, come accade all'Eliade, passa insensibilmente a far parte del corredo di idee del soggetto studiante.

Anche l'Eliade, al quale torneremo più specificatamente alla fine (v. Conclusione), e che del resto non manca di esercitare i suoi influssi sul pensiero storico-religioso ancor più recente,[40] rivela già in ciò alcuni suoi presupposti unilateralmente orientati verso una supervalutazione del momento religioso a detrimento di quello profano, e verso una considerazione effettivamente adialettica del primo dei due citati momenti. Infatti, come vedremo, la «dialettica» postulata dall'Eliade è quella unidirezionale e arbitraria per cui il momento «profano» guarda sistematicamente al «sacro» come sua origine e fine, mentre è praticamente annullato, nella sua considerazione, il procedimento opposto che dal sacro riporta al profano, di gran lunga più rilevante agli effetti della dinamica interna delle civiltà religiose.

La fenomenologia dell'Eliade e del Van der Leeuw, come si vede, e con esse l'irrazionalismo frobeniano e jenseniano finiscono volta per volta nell'apologetica, ovvero nella teologia dell'universale religioso di cui è praticamente impossibile la storia.[41]

Qualunque cosa si voglia pensare circa «la religione» in sé: che la s'intenda come una forma autonoma ed irriducibile dell'umano pensare ed agire,[42] o che al contrario – come riteniamo piuttosto (v. Conclusione) – essa, vista nella dinamica interna di ciascuna civiltà, sia un complesso di atteggiamenti culturali fondati su moventi originariamente emotivi, funzionalmente legati ad esigenze vitali – checché se ne pensi, dicevamo – secondo noi le forme della vita religiosa debbono e possono storicizzarsi. Anzi, soltanto se storicizzate – come accade per le forme dell'arte, della musica e d'ogni prodotto dell'umana cultura –, la loro «comprensione» risulta obiettiva e umanamente comunicabile.

Nelle parti II, III, IV di questo volume s'intende offrire l'esempio di come possa e debba, secondo noi, farsi *la storia* – non la fenomenologia, né la morfologia – di una particolare forma della vita religiosa, che per noi è la festa di Capodanno.

NOTE

1. R. Firth, *Orientations in economic life*, in: *Institutions of primitive society*, Oxford, 1954, p. 15.

2. Firth, *op. cit.*, pp. 22-3.

3. A. L. Kroeber, *Anthropology To-day*, Chicago, 1953, pp. 614, 697; L. Austen, «Oceania» XVI. 1945, p. 58.

4. I concetti di «espressione» (*Ausdruck*) e «impiego» (*Anwendung*) sono sviluppati da L. Frobenius in: *Schicksalkunde*, 1938, pp. 144-150.

5. L. Frobenius, *Denkformen vergangener Menschheit*, «Scientia», Asso (Como), 317. 1938, p. 144.

6. Frobenius, *op. cit.*, p. 140.

7. Frobenius, *Storia della civiltà africana*, tr. it. Torino, 1950, p. 103.

8. *loc. cit.*

9. A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, p. 70.

10. Jensen, *op. cit.*, p. 403.

11. Per la polemica fra i due indirizzi, vedi: W. Schmidt-W. Koppers, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Regensburg, 1924, p. 472; A. E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, tr. it. Torino, 1952, pp. 50-61. Certo la scuola del Koppers ha il merito di aver additato l'inconsistenza della pretesa accampata dai cosiddetti irrazionalisti, di «dedurre il razionale dall'irrazionale» (*loc. cit.*).

12. R. Thurnwald, *L'économie primitive*, tr. fr. Paris, 1937, pp. 362-3. Contrario al «razionalismo» imperante fra gli studiosi della «cultura materiale» dell'uomo preistorico (paleobotanici, paleogeografi, paletnologi) è anche A. M. Hocart, secondo il quale «non si comprenderà mai l'origine dell'agricoltura all'infuori dei riti funebri, e viceversa» (*Les progrès de l'homme*, Paris, 1935, pp. 126, 128). Egli, partendo da certi elementi rituali dell'India vedica (pp. 240-1) confonde, anziché distinguere, il momento religioso e quello economico.

13. Thurnwald, *op. cit.*, p. 363.

14. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, p. 54.

15. Sulla questione delle origini dell'agricoltura dal punto di vista paletnologico, paleobotanico, paleogeografico, ecc. ho raccolto altrove i risultati più recenti. Vedi: V. Lanternari, *Sulle origini dell'agricoltura*, Annali del Museo Pitrè, Palermo, V-VII. 1954-56, pp. 20 sgg.

16. E. Hahn, *Demeter und Baubo*, Lipsia, 1897; *Von der Hacke zum Pflug*, Lipsia, 1919, p. 77.

17. E. Hahn, *Die Entstehung der Pflugkultur*, Heidelberg, 1909, pp. 184-5.

18. Hahn, *op. cit.*, pp. 18-19.

19. Hahn, *op. cit.*, pp. 182-3. Per le origini religiose dell'allevamento v. anche: *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Lipsia, 1896. E. Hahn ritorna sistematicamente sulla tesi fondamentale per lui, delle origini religiose d'ogni attività economica: cfr. *Von der Hacke zum Pflug*, Lipsia, 1919[2], pp. 79-80 e *passim*.

20. O. Meinhof, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo, 1926, pp., 38, 45-6.

21. Meinhof, *op. cit.*, pp. 48 sgg.

22. Meinhof, *op cit.*, pp. 54 sgg.; Hahn, *Die Entstehung der Bodenwissenschaft*, « Scientia », IX. 1911, p. 148.

23. Meinhof, *op. cit.*, pp. 72-3. Un'esposizione critica della teoria del Meinhof in proposito è fatta da O. Falsirol, *Il diritto dei Pigmei dell'Ituri nelle sue relazioni con l'economia e la religione* « Riv. di Antrop. » XLII. 1955, 102, 129 sgg.

24. Jensen, *Mythos und Kult*, p. 47.

25. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922; Id., *L'âme primitive*, Paris, 1927; e altre opere. Vedi esposizione della teoria e bibliografia critica aggiornata in: O. Falsirol, *Psiche primitiva, psiche moderna e partecipazione mistica*, « Rivista di Antropologia », XL. 1953.

26. Per le correnti culturali e filosofiche francesi confluite nel Lévy-Bruhl, cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Torino, 1950, vol. II, parte II, pp. 309, 487 sgg., 510 sgg.

27. Sull'*Erlebnis* del Dilthey cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956, pp. 45-49, 66-72, 75-6, 78-106. In generale per il Dilthey e la sua formazione, cfr. Abbagnano, *op. cit.*, II. 2, pp. 404-409.

28. R. Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917; tr. it. di E. Buonaiuti, Bologna.

29. J. W. Hauer, *Deutsche Gottschau*, 1934; Id., *Was will die Deutsche Glaubensbewegung?*, 1935. Già nell'opera precedente sulla religione dei primitivi (*Die Religionen: ihr werden, ihr Sinn, ihre Wahreit*, Stuttgart, 1923) lo Hauer dà massimo rilievo all'esperienza estatica come espressione di quell'elemento irrazionale irriducibile della religione, onde per lui la religione è «cosa unica», che si spiega solo con se stessa (*Religion mit Religion*). Le radici irrazionalistiche dello Hauer e insieme del Frobenius e di altri studiosi europei di storia delle religioni sono già identificate in E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, «Società», 1953. 3.

30. Nonostante che il Meinecke rivedesse successivamente il proprio pensiero sullo Stato nazionale dopo la prima sconfitta tedesca, il suo storicismo restava fondamentalmente orientato verso posizioni involutive di ispirazione romantica. Il Meinecke (con il Troeltsch) e d'altro canto lo Spengler esprimono i due sbocchi irrazionalistici dello storicismo tedesco, uno verso rigurgiti romantici fideistici, l'altro verso il relativismo più gretto. Per questo capitolo di storia del pensiero tedesco, e per «l'involuzione romantica dello storicismo tedesco, che aveva avuto in Spengler il suo punto di partenza, e [che] trova nell'ultimo Troeltsch e in Meinecke il suo punto d'arrivo», cfr. P. Rossi, *op. cit.*, p. 540, e inoltre pp. 539-43. Per il Meinecke, cfr. in special modo pp. 473-6, 487-90. Per lo Spengler e il suo contributo al nazismo e al razzismo, cfr. *op. cit.*, pp. 408 sg., 432-33 (in genere, pp. 406-37).

31. Per questa parte, cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, vol. II. 2.

32. Nell'opera *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940, il Van d. Leeuw mostra e dichiara il suo debito culturale verso il Lévy-Bruhl. Per il Van der Leeuw la «mentalità primitiva», di cui è lecito (secondo lui) parlare in termini generali nonostante le confutazioni seguite alla teoria del Lévy-Bruhl, è una «struttura dello spirito umano», coe-

sistente con altre «strutture», e che si ritroverebbe tra i «primitivi», tra i fanciulli, tra gli alienati, in parte anche nell'uomo normale moderno (*op. cit.*, capp. I-II).

33. Per la critica storicista alla fenomenologia religiosa del Van der Leeuw in genere, cfr. E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, S.M.S.R., XXIV-XXV, 1953-54.

34. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, p. 333.

35. *Op. cit.*, p. 457.

36. *Op. cit.*, p. 454.

37. *Op. cit.*, p. 333.

38. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 337.

39. *Op. cit.*, p. 370.

40. Evidente è l'influenza dell'Eliade, p. es., in Th. P. Van Baaren, *Primitive anthropology*, in: *Anthropologie religieuse*, ed. C. J. Bleeker, Leiden, 1955, pp. 11-12. Tornando sull'interrelazione del «sacro» col «profano», l'autore si rifà ad un bisogno di trascendenza, a un'incontentabilità della propria natura terrena da parte dell'uomo: è il tipico motivo eliadiano della «nostalgia del paradiso» (v. Conclusione). Per il medesimo autore e le sue influenze eliadiane, inoltre per le correnti irrazionalistiche nella storia delle religioni più recente, cfr. V. Lanternari, *VIII Congresso Internazionale di Storia delle religioni*, «Rivista di Antropologia», XLII, 1955.

41. B. Croce, *Individualità del motivo e dell'indagine storiografica*, in: *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 118-125; *L'indefinitività della filosofia*, *ibidem*, pp. 176-187; *Contro la «storia universale» e i falsi universali. Encomio della individualità*, in: *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1945, pp. 129-62.

42. Per l'Eliade la religione è un «assoluto» contrapposto al «relativo» della vita profana: «Sempre sussiste (in essa) un nucleo irriducibile alla spiegazione..., un non so che d'irriducibile» che dà alla religione un carattere assolutamente "altro" dall'umano» (*Le Chamanisme*, p. 10).

Per il Van der Leeuw – in modo parallelo – la qualità religiosa è «una qualità che non si saprebbe far derivare da altro..., la quale indica sempre che l'uomo intravvede o presente il "tutt'altro", l'assolutamente differente» (*La religion...*, p. 35).

I. CAROLINE
M E L A N E S I A
N. IRLANDA
N. BRITANNIA
N. GUINEA
ISOLE
TROBRIAND
I. SALOMONE
N. CALEDONIA

180

I. HAWAII

MARSHALL

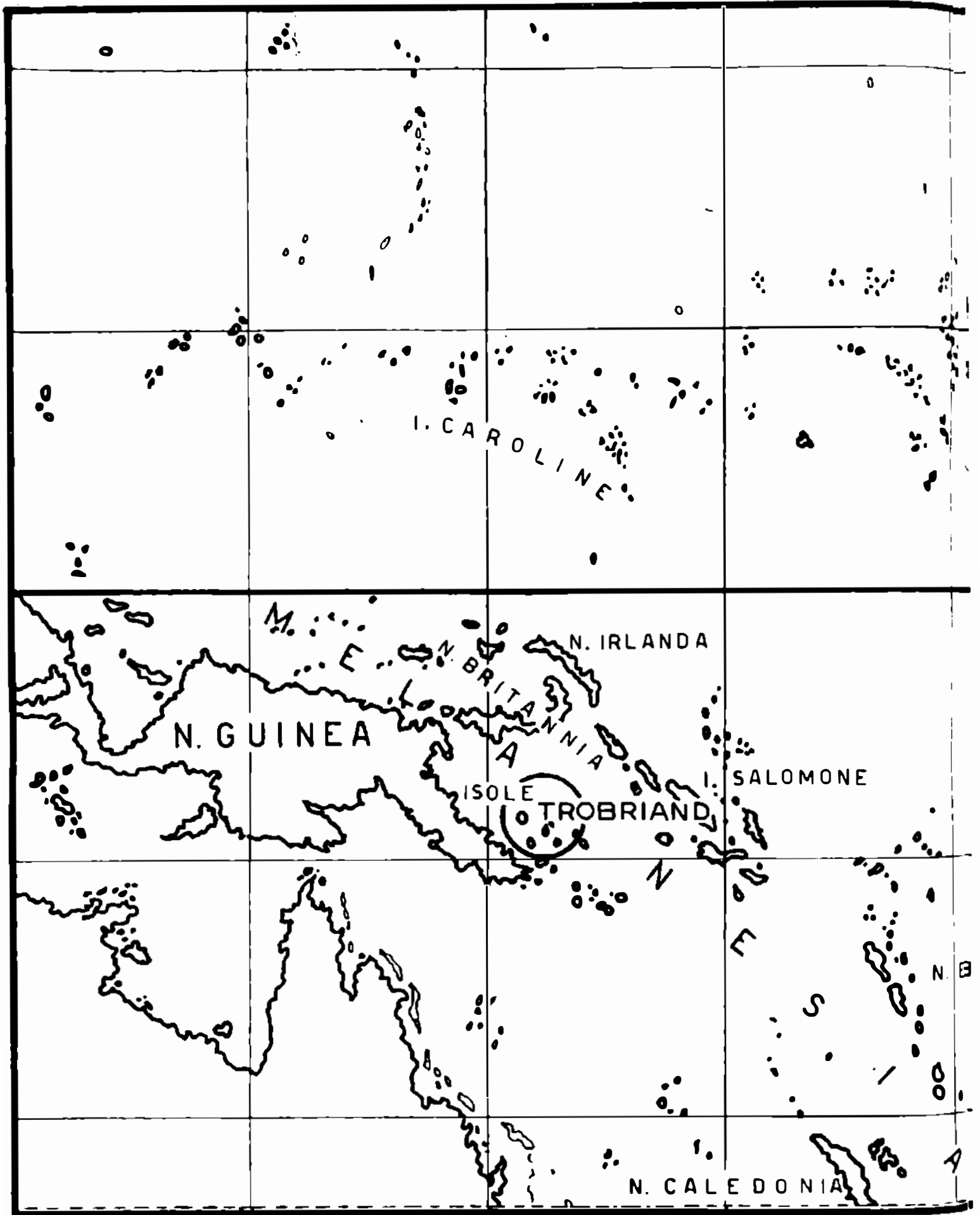
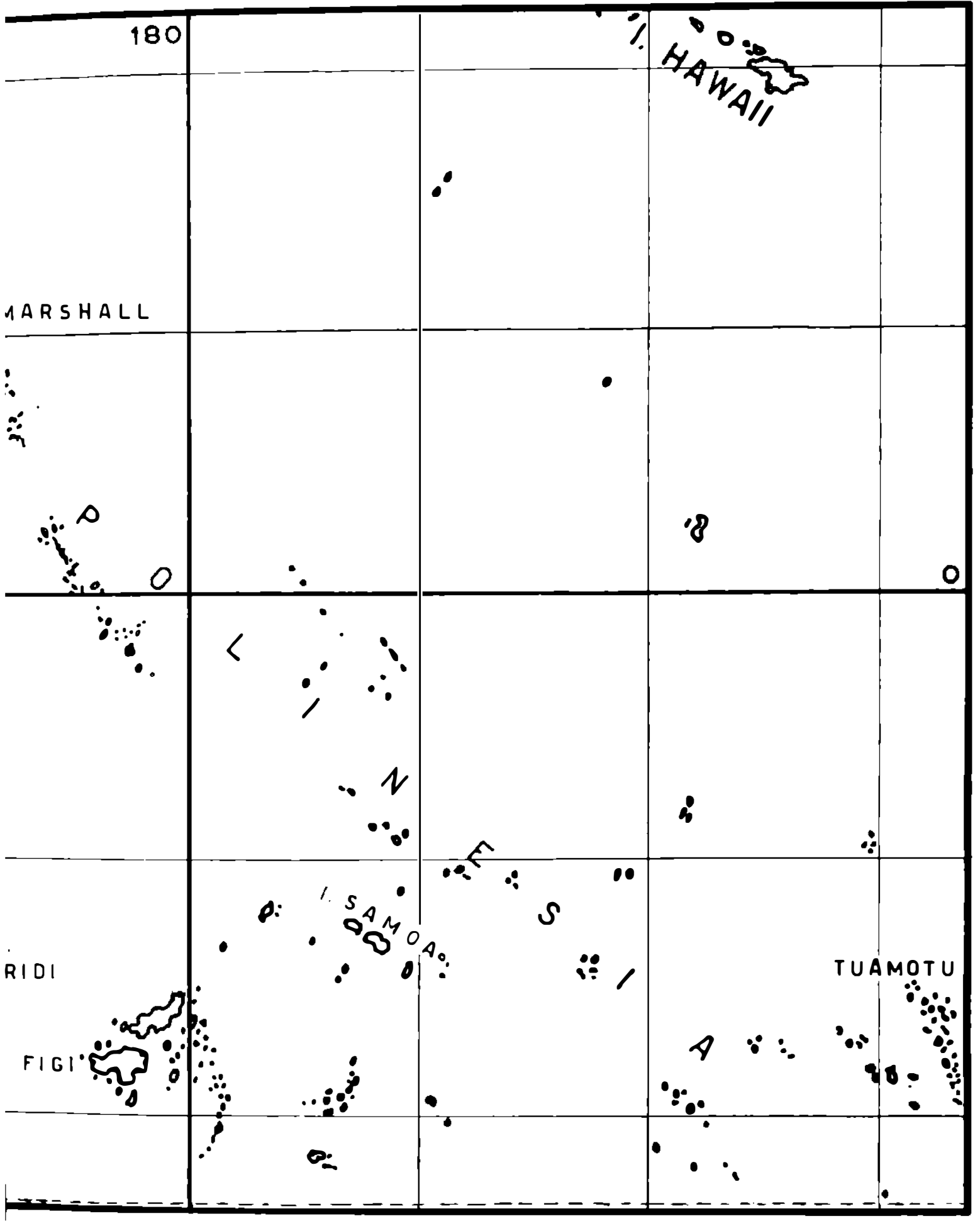
P O L I N E S I A

0

I. SAMOA

RIDI

FIGI

TUAMOTU

II. LA FESTA DI CAPODANNO NELLE CIVILTÀ DI COLTIVATORI E DELLA CACCIA-RACCOLTA

1. *LA FESTA DI CAPODANNO DEI TROBRIANDESI*

La grande festa annua *Milamala* dei coltivatori melanesiani delle isole Trobriand è nota soprattutto attraverso le opere del Malinowski, il quale in occasione delle sue esplorazioni etnografiche dal 1914 al 1920 poté osservare che grande rilievo la celebrazione avesse nella vita annua collettiva degli indigeni.[1] Leo Austen, nelle spedizioni del periodo 1931-35[2] trovava che il rito Milamala, quantunque avversato dalla propaganda cristiana dei padri missionari e benché gli indigeni lo celebrassero ormai con una certa timidezza (*half heartedly*), rispondeva tuttora a un'esigenza così vitale nel complesso delle attività economiche e religiose locali, che lo stesso etnologo consigliava apertamente i missionari a non voler sopprimere il rito. Anzi l'Austen suggeriva di spostare la celebrazione del Natale cristiano all'epoca della tradizionale festa di Milamala, cioè nell'agosto-settembre, che è la primavera delle isole Trobriand.[3] Il suggerimento dell'Austen risponde a una duplice esigenza d'ordine politico e culturale: preservare gli elementi essenziali della civiltà indigena, e innestare sul ceppo della tradizione locale elementi fecondi della civiltà occidentale. Ma ciò che interessa rilevare è come tale politica culturale si basi sulla consapevolezza che, a voler sradicare dall'esterno certe tradizioni – e tra queste è la festa in questione – si scuoterebbero i cardini della società e dell'esistenza collettiva.

La più recente situazione culturale degli indigeni trobriandesi, anche per quanto concerne il nostro argomento, è stata oggetto di un'ultimissima indagine nel 1950 ad opera di Powell[4]; ma di tale indagine i risultati attendono ancora di venir pubblicati.

La festa Milamala si protrae per un intero mese lunare e cade alla fine del ciclo lavorativo annuo relativo al prodotto preminente dell'economia locale, gli ignami *taitu*; la festa segna una cesura rituale tra due annate di lavoro. È una tipica festa di Capodanno: da essa trae inizio il ciclo dei 12-13 mesi lunari in cui è diviso l'anno solare. È una festa dell'abbondanza; infatti essa ha inizio in agosto, laddove in luglio si è concluso il raccolto degli ignami taitu, e pertanto i magazzini sono ricolmi di ben ordinati strati di tuberi, la collettività

per vari mesi – anche nelle annate scarse – non avrà da temere la fame. Milamala è il nome che serba in se stesso il segno dell'abbondanza, che si dice *malia* nel dialetto locale. Milamala è anche il nome del mese lunare corrispondente alla festa.

La cerimonia d'apertura del grande ciclo festivo è una consacrazione dei tamburi cerimoniali, che prima di questa occasione è vietato di usare. Il rito di chiusura consiste nell'espulsione dei morti, ottenuta mediante la formula di scongiuro accompagnata da un pauroso rullio dei tamburi. Infatti i morti ritornano in occasione di Milamala, dall'isola di Tuma, che è la loro dimora posta a settentrione – nell'arcipelago delle Trobriand – e visitano il villaggio natio. La festa per un verso è una celebrazione del prodotto agricolo, e comprende danze, canti, tripudio, esibizione e distribuzione di cibi, banchetti domestici, trattenimenti e sfrenatezza sessuale. La festa è peraltro anche un ritorno rituale dei morti, i quali nell'ultimo giorno vengono cerimonialmente respinti e ricacciati alla loro dimora. Orgia e culto dei morti costituiscono i due motivi essenziali entro i quali si svolge il ciclo festivo. Per tutta la durata del mese Milamala il villaggio è trasformato in una grande pubblica mostra di frutti e prodotti: i magazzini di ignami sono resi ostentatamente visibili al pubblico e ornati a festa, mentre banane, taro, cocco e tutti i prodotti dell'anno sono simbolicamente riuniti sopra piattaforme speciali, disposte cerimonialmente per le vie e gli spazi liberi del villaggio. Il capo del villaggio esegue abbondanti distribuzioni di prodotti alle varie famiglie. Si fa anche una offerta di cibi ai morti che vengono in visita al villaggio: vivande cotte si ostentano all'uopo sopra palchi speciali nello spiazzo centrale, fra i passaggi da una all'altra casa, dinanzi alle case e perfino ai margini del villaggio;[5] i morti godranno allo spettacolo, si sazieranno dell'«essenza» dei cibi, saranno soddisfatti e pacificati.

L'esibizione di cibi rappresenta la nota più rilevante e caratteristica del ciclo festivo Milamala: essa dà il tono e l'atmosfera del rito. Tale esibizionismo, onde non v'è angolo di villaggio che non ostenti palchi di vivande per i vivi o per i morti, ottempera simultaneamente a un duplice intento: esso da un canto alimenta il tripudiante orgiasmo dei partecipanti – cioè della intera collettività di coltivatori – dall'altro sazia la fame dei morti.

Quale significato rituale abbia il ritorno collettivo dei morti presso gli indigeni non è parso chiaro al Malinowski, benché egli ci dia un resoconto

etnografico per molti rispetti scrupoloso. Anzi, il Malinowski non affronta il problema dell'interpretazione del rito; soltanto, egli nota con molta insistenza che i Trobriandesi non palesano una «paura dei morti».[6] Su tale pretesa «mancanza di paura» per i morti propria dei Trobriandesi altri si fermarono di proposito: il Frazer vide in questa popolazione – insieme con pochissime altre – una categoria a sé fra i popoli primitivi, «l'eccezione che conferma la regola»: i Trobriandesi, per il loro atteggiamento opposto alla generalità dei «primitivi», confermerebbero insomma che di norma tra questi ultimi la paura predomina sulla «affezione».[7] Evidentemente lo strano tentativo d'interpretazione del Frazer secondo la pretesa «teoria» dell'eccezione che conferma la regola, si muove su un piano per nulla scientifico e del tutto indipendente dall'esame della singola civiltà concreta. A prescindere dall'atteggiamento esplicito degli indigeni in occasione della festa Milamala – essi non ostentano un timore dei morti in questa occasione – è dallo stesso Malinowski che troviamo forniti elementi bastanti a chiarire il vero e reale rapporto tra vivi e morti nella civiltà trobriandese vista nel suo complesso. Anzitutto i morti o *baloma*, relegati nella loro isola, nella rappresentazione che di essi ci si fa sono tormentati dalla fame: essi usano apparire in sogno ai viventi e chiedere cibo.[8] Inoltre la collera dei morti è grave ai viventi. Se non venissero soddisfatti nei loro bisogni, se un'inosservanza o una negligenza dei riti li offendesse, i morti riverserebbero il loro astio inesorabilmente, provocando malanni irreparabili per l'anno avvenire, e cioè carestia, assalti di cinghiali agli orti, marciume di tuberi:[9] tutte piaghe sociali – queste – le più perniciose e più compromettenti per il benessere pubblico di una società di coltivatori. I morti esercitano, dunque, la loro continua potenziale minaccia. Anzi, all'inizio di ciascuna fase di coltivazione si prescrivono riti idonei ad accattivarsi lo spirito dei defunti: offerte vengono loro presentate e si formulano invocazioni affinché lascino crescere prosperamente gli orti ed essi se ne stiano lontani onde lasciare in pace i vivi occupati al loro lavoro.[10] Un completo sistema di garanzie cultuali pertanto sta a protezione dei vivi dai morti: ma la più efficace e la più significativa di tutte le garanzie è la scrupolosa esecuzione del rituale di Milamala. Questa è, dunque, anche una vera «festa dei morti», nella quale i defunti vengono ufficialmente ricevuti e intrattenuti nel villaggio. Se abbondanza di cibo viene loro ostentata, se essi sono fatti tornare ritualmente proprio nel mese successivo al raccolto, se infine vengono loro offerti

abbondanti prodotti, tutto ciò è in rapporto con la rappresentazione che di essi i Trobriandesi si fanno, di morti affamati e potenzialmente pericolosi, e che come tali vanno placati.[11]

Alla luce di tali considerazioni la pretesa «assenza di paura» dei morti, attribuita ai Trobriandesi dal Malinowski e dal Frazer, assume il suo concreto ed effettivo valore in rapporto alla civiltà storicamente considerata: un complicato e organico sistema di garanzie cultuali contro i rischi vitali cui la società si sente maggiormente soggetta – tra i primi di tali rischi sta il maleficio dei morti – è stato elaborato nel corso della storia da questa civiltà melanesiana, ed oggi le istituzioni culturali così elaborate operano nel senso di assicurare di fatto la società stessa contro i suddetti pericoli, che pertanto restano culturalmente annullati. L'atteggiamento disinvolto verso i morti durante la festa dimostra non già un'assenza assoluta di timore, quanto piuttosto l'alto livello d'integrazione culturale raggiunto dalla civiltà trobriandese nella sua dinamica storica, onde i vari elementi che la compongono – la mitologia e il rito, l'escatologia e la paura dei morti, le pratiche rituali e le opere laiche – si armonizzano e si bilanciano entro un'unità solidale. Se la festa Milamala venisse soppressa da un intervento esterno, il quale lasciasse immutate le strutture fondamentali della società, facilmente si scatenerebbe di nuovo nella coscienza indigena il primordiale terrore dei morti con ogni sorta di angosciose esperienze che nel rito risultano incanalate e culturalmente affrancate. A tal proposito assume un significato concreto il suggerimento dato dall'Austen, affinché gli organi dell'amministrazione locale consentano il rispetto della festa religiosa tradizionale, onde evitare una profonda crisi culturale.

Nei suoi due temi centrali che ne fanno insieme una festa del prodotto agrario e una festa collettiva dei morti, Milamala rivela quel nesso particolare che congiunge per una ragione interiore – psicologica e storica insieme – la religione della terra con la religione dei morti in una società di coltivatori. Si è detto altrove[12] come la «festa collettiva dei morti» presso popoli agricoltori sia geneticamente legata a un momento particolarmente critico dell'anno agrario, e perché. La complessa crisi psicologica che s'apre alla fine del lavoro annuale, per ragioni – come vedremo – legate al momento stagionale, alle condizioni generali di lavoro e di cultura, determina nella psiche collettiva il rinnovarsi delle più angosciose esperienze sperimentate e drammaticamente vissute nel tempo recente. L'intenso brivido di angoscia sacrale provata di

fronte al cadavere di un familiare o di un conoscente defunto, si ripete in quest'occasione. E tornano infatti, a Milamala, i morti più recenti. Ma l'angosciosa esperienza della morte, che si rinnova ad ogni momento critico dell'esistenza, nell'occasione di Milamala trova il suo compenso culturale nel ritorno istituzionalizzato degli spiriti *baloma*, con relativo tributo d'onore offerto loro: la conseguenza è la rinormalizzazione dei rapporti culturali col mondo dei morti, cioè – essenzialmente – dell'equilibrio psichico della collettività, compromesso dalla esperienza funebre.

Ma vediamo come variamente la festa poté essere interpretata e qualificata in sede etnografica.

Il Malinowski nel suo primo lavoro in proposito (1916) in tali termini la caratterizzava: «L'annua festa *milamala* costituisce un complesso fenomeno sociale e magico-religioso. Essa può denominarsi "festa del raccolto", giacchè è tenuta dopo il raccolto di vignami e quando i magazzini sono colmi.»[13] La celebrazione secondo il Malinowski assume pertanto il suo valore di «festa del raccolto» in virtù d'una considerazione assolutamente empirica, e cioè perché essa nel calendario segue appunto al raccolto e all'immagazzinamento dei tuberi. Ma più tardi l'autore ebbe a definire altrimenti la festa, qualificandola come una vera celebrazione di «capodanno» congiunta col ciclo delle operazioni agricole: «L'annua festa *milamala*» dice il Malinowski «è il Capodanno dei Trobriandesi. Questa festa è decisamente in rapporto con le loro operazioni agricole, ed ha luogo nel mese di *milamala*.»[14] Il riconoscimento di un nesso particolare fra la festa e il ciclo dei lavori è – così – esplicitamente ammesso. Ma si tratterebbe sempre, per il Malinowski, di un nesso di natura puramente occasionale, relativo alla data, o comunque non meglio determinato. Ora, per quanto importanti siano le connessioni estrinseche o calendariali della festa con l'agricoltura, esse certamente non esauriscono il significato e la genesi della festività: anzi esse non fanno che porre un problema d'ordine storico e psicologico insieme: si tratta infatti – e ciò a noi qui interessa – di determinare quale esperienza di vita vissuta sottenda – presso i coltivatori trobriandesi – l'origine e tuttora conservi in pieno il valore di una festività così complessa, che s'inserisce direttamente tra la fine dell'anno agrario e l'inizio del successivo. Il Malinowski, notando date e caratteri della festività in questione, lascia aperto il problema della sua giustificazione storica e psicologica. Un'osservazione che egli fece in proposito mi pare assai rilevante a

giudicare l'ampiezza e i limiti dell'indagine etnografica compiuta da lui. «Cosa assai rimarchevole» egli annota di seguito al primo dei passi surriferiti «non v'è nella festa *Milamala* nessun riferimento né diretto né indiretto alle attività agricole. La festa, che pure è tenuta dopoché gli orti vecchi hanno dato il loro prodotto e mentre quelli nuovi stanno per essere impiantati, non contiene tuttavia nessun elemento che implichi una considerazione retrospettiva dell'anno agricolo trascorso e un'anticipazione dell'anno imminente.»[15] È – questa – un'osservazione che, se da un canto dimostra l'estrema accuratezza esteriore dell'etnografo nella registrazione dei fatti visibili, da un altro indica anche i gravi limiti di una ricerca etnografica «in campo» non ravvivata da una problematica interna: l'assenza – in una parola – di un autentico problema storiografico, ossia propriamente «etnologico». Il Malinowski si arresta empiricamente dinanzi alla mera constatazione dei fatti, né avverte l'istanza che emerge da tale constatazione, ossia la necessità di spiegare la del tutto apparente ed esteriore contraddittorietà che v'è tra l'assenza nella festa di un riferimento *esplicito* al ciclo dei lavori agricoli e l'intuibile nesso esistente tra le due cose.[16] Il problema è di vedere dunque se e come *implicitamente*, ossia nella concreta esperienza dei coltivatori partecipanti alla festa, si attui il riferimento all'esperienza del lavoro passato e alla prospettiva del lavoro futuro. Va notato a questo riguardo come il Malinowski abbia obliterato del tutto il valore e l'importanza che, ai fini di una retta comprensione della questione, va attribuito all'istituto rituale del *tabu di lavoro*. È – questo – un istituto che interdice rigorosamente, per la durata della festa, di attendere a qualunque attività agricola ed economica in genere. La vita del villaggio decisamente si muta durante la festa, e gli indigeni non vanno più agli orti, né eseguono alcun lavoro regolare.[17] Né tale astinenza dal lavoro è il frutto di una decisione libera e spontanea: anzi essa è il risultato di una regolamentazione inibitiva. «Formalmente nessuno deve» come asserisce l'etnografo «durante la festa lavorare negli orti o compiere qualunque altro lavoro. Il piacere, la danza e la sfrenatezza sessuale sono le sole attività consentite, e con esse s'intende compiacere lo spirito dei morti, *baloma*.»[18] Si tratta dunque di un vero «tabu di lavoro». Del resto, prima di ogni festività sacra i Trobriandesi usano porre il tabu regolamentare sugli orti. I Trobriandesi hanno un termine preciso per designare l'interdizione sacrale: *boma*. Il tabu di lavoro negli orti si chiama *kaboma*.[19] La pausa dei lavori che caratterizza pertanto la festa Milamala non è

soltanto una spontanea pausa inerente alle necessità tecniche della coltivazione – per quanto anche questo aspetto sia vero e importante –. La festa cade infatti nel periodo in cui la macchia è tagliata per gli orti principali ed è giocoforza attendere che si dissecchi per arderla onde preparare il suolo alle piantagioni. Tuttavia anche negli orti precoci, pur meno numerosi e meno importanti degli orti principali, la coltivazione è sospesa coattivamente in virtù del detto tabu: né i lavori degli orti precoci richiedono di per sé un'interruzione nel periodo in questione, anzi essi essendo in anticipo di un mese o due sugli orti principali, sono in fase di sviluppo e di piena coltura.

La sospensione dei lavori, che caratterizza ed è il fondamento del tempo sacro Milamala, lo contraddistingue antinomicamente dal periodo delle attività profane. Ond'è che, se la festa non lascia scorgere nessun addentellato visibile con le attività agricole – come notava il Malinowski –, ciò è dovuto appunto e soprattutto all'istituto del tabu di lavoro. Giova del resto rilevare che fra le note di critica al proprio metodo redatte dal Malinowski stesso a conclusione del suo lavoro in campo, ve n'è una nella quale egli autoriconosce di aver trascurato del tutto il problema del tabu sacrale del lavoro.[20]

Quella che il Malinowski pretendeva a ritenere «indipendenza» ideologica tra festa e lavoro, è null'altro, in realtà, se non un fenomeno di incompatibilità reciproca inerente al «tempo sacro» rispetto al «tempo profano»: ciò che nel tempo profano è un obbligo culturale e sociale – il lavoro dei campi – nel tempo sacro diventa un divieto rituale. Si tratta ora di scorgere, più concretamente, in che cosa si differenzi dal lavoro profano quel complesso di attività che riempie il tempo festivo: si tratta anche di vedere quale ampia trama di rapporti impliciti e profondi congiunga – dietro le apparenze visibili – la festa al lavoro e il lavoro alla festa. Diremo meglio in seguito quali caratteristiche tecniche presenti il lavoro agricolo dei Trobriandesi, come si susseguano le sue varie fasi e quali esse siano. Prima converrà porre attenzione al «tempo sacro» e al suo contenuto cultuale.

Ciò che nel tempo sacro sostituisce il lavoro vietato è un complesso di attività che iterano altrettanti modelli mitici fissi: attività deliberatamente private di quel carattere d'iniziativa che contraddistingue – all'opposto – il lavoro e lo rende «profano». Le molteplici attività cerimoniali – danze e giubilo, batter di tamburi, esposizione di cibi e loro distribuzione, offerte primiziali ai defunti, banchetti familiari e pubblici, sfrenatezza sessuale – non fanno

che ripetere secondo la fissità rigorosa del rito la festa prototipica che nel mito trova il suo atto di fondazione.[21] Vero è che, anche rispetto al problema della conoscenza dei miti, un ulteriore appunto va fatto al Malinowski: di avere egli sottovalutato i racconti tradizionali che a lui gli indigeni venivano facendo. Da un inopportuno sentimento di superiorità culturale il Malinowski dovette lasciarsi indurre a trascurare – come egli stesso tardivamente deplora – i «racconti del passato e degli antenati» quasi che si trattasse di banali «fanfaronate»,[22] e perciò egli omise di trascriverli. Il risultato si è che perfino la breve opera da lui dedicata alla mitologia trobriandese raccoglie titoli, più che racconti di miti, e dall'insieme ben s'avverte quanta parte di mitologia sia stata assolutamente obliterata. Comunque sia, tutto il rituale magico-religioso dei Trobriandesi risulta congiunto con altrettanti miti di fondazione che ad esso via via presiedono.

Il rito di Milamala in particolare è una ripetizione, a periodi di un anno, di un unico corrispondente schema mitico. Con il che esso resta caratterizzato nella sua essenza – tipicamente rituale – di azione depauperata di iniziativa. Una disciplinata rinunzia alla libera iniziativa è difatti il fondamento del principio di iterazione, posto alla base del rito. Il lavoro invece – il lavoro della terra nel nostro caso particolare – è una serie di azioni liberamente determinate, secondo l'esperienza individuale – legata alla tradizione culturale – e secondo la capacità tecnico-razionale di ciascun soggetto. Quantunque anche l'agricoltura, come istituzione culturale rispondente ai bisogni vitali della comunità, abbia il suo proprio mito di fondazione che ne garantisce la validità sul piano religioso – fu l'eroe culturale Tudava a insegnare le norme di coltivazione agli antenati dei Trobriandesi –,[23] tuttavia l'esercizio dell'agricoltura è inconfondibilmente legato a criteri di libera scelta dell'atto da parte del soggetto operante: basti pensare alla larga parte lasciata dai Trobriandesi allo spirito di competizione e all'orgoglio individuale di eccellere tra i più esperti coltivatori.[24] Le varie e successive operazioni di coltivazione quali gli indigeni delle Trobriand praticano nei loro orti di tuberi – e cioè taglio e combustione della macchia, nettatura e preparazione del suolo, scelta del tempo di semina, piantagione, sarchiatura, diserbatura, diradamento, raccolto; indi pulitura, ripartizione dei tuberi secondo qualità grossezza o tipo; infine immagazzinamento del prodotto – impegnano decisamente l'autocosciente e autonomo esercizio della libera iniziativa protesa a conoscere e trasformare la natura per il

laico ottenimento del massimo e migliore prodotto. È chiaro pertanto che morfologicamente l'attività del tempo profano – il lavoro – si differenzia dal tempo religioso – la festa – in quanto la prima si adatta e riplasma volta per volta, conformemente alle variabili condizioni di clima, di stagione, di terreno, secondo la maggiore o minore bontà degli attrezzi, secondo le personali caratteristiche di capacità fisica e intellettuale del soggetto operante:[25] l'attività del tempo sacro al contrario sottostà a una fissità impersonale ed anonima.

Del resto il carattere di contrapposizione reciproca fra tempo sacro e tempo profano, è completamente acquisito nell'ambito della storia delle religioni. Basti, all'uopo, riandare all'opera del Cassirer, che parla di «opposizione fondamentale»,[26] del Van der Leeuw, il quale parla di un «tempo sacro "distinto" dall'insieme della durata»,[27] di M. Eliade, che a sua volta vede nel «tempo sacro» una «differenza essenziale» dalla durata profana, una «coupure», e parla di un «temps sacré essentiellement différent de la durée profane»,[28] o di una «rupture de la durée profane».[29] La distinzione fra durata profana e tempo sacro è surrogata, negli autori della scuola sociologica francese, dall'altra distinzione da essi fatta, fra una nozione astratta di tempo meccanicamente divisibile, indifferente e l'esperienza mistico-collettiva di tempo sacro, indiviso e qualitativamente determinato.[30] Ha prevalso comunque fra gli storici delle religioni la tendenza a contrapporre il «tempo sacro» e il «tempo profano» secondo un criterio prettamente fenomenologico. Si propende, insomma, a individuare due «tipi» di tempo staticamente contrapposti, e nient'affatto inseriti nel processo dinamico che li tiene strettamente avvinti l'uno all'altro, né nella dialettica che fa dell'uno una funzione dell'altro.

Un notevole tentativo di uscire dalla tradizionale considerazione statico-morfologica del tempo sacro e del tempo profano è compiuto da A. Brelich in un recente studio.[31] Ivi egli riconosce al tempo sacro la funzione di «liberare» il tempo profano.

Questa funzionalità reciproca che la festa ha rispetto al lavoro e il lavoro ha sulla festa a noi qui particolarmente interessa individuare, molto più e al di là della morfologia del tempo sacro o del tempo profano. Quanto alla opposizione «morfologica» fra i due, occorrerà discernere quale valore e significato essa abbia, entro il processo vitale della società. Senza di che, si ricadrebbe – come si è caduti realmente – nel cerchio chiuso delle tautologie e

della considerazione astratta dei fatti, restando all'infuori delle esperienze storico-esistenziali poste alla base degli istituti religiosi e profani.

Del resto lo scarso rilievo dato in generale dalla maggior parte degli storici delle religioni agli aspetti della vita profana pertinenti alle varie civiltà è ormai un dato tradizionale in quest'ordine di studi, ed è l'effetto di una erronea pretesa: la pretesa acriticamente positivistica o idealistica o teologizzante, che ha dominato dagli inizi ad oggi nella scuola antropologica inglese, nella scuola storico-culturale e via via nella scuola sociologica francese: la pretesa – dico – d'intendere la religione pur senza uscire dal circuito chiuso della religione medesima, più o meno consapevolmente astraendo da un'adeguata valutazione storica della multiforme vita profana da cui la vita religiosa trae seme e alimento. In realtà la via per intendere il momento religioso di ciascuna civiltà è di integrarlo volta per volta nella cultura globalmente intesa, specie in rapporto con il momento profano. In tal senso il funzionalismo del Malinowski e di alcuni più moderni esponenti costituisce a nostro avviso un tentativo iniziale e apprezzabile di uscire dalle deficienze delle scuole tradizionali.[33]

Un importante contributo al problema del tabu rituale in rapporto alla vita sociale è dato da un autore della scuola di antropologia sociale britannica: il Radcliffe Brown. Quantunque egli sia portato a generalizzare la portata della dimensione sociale nel tabu come in qualunque istituto culturale; quantunque egli venga postulando una «società» piuttosto irreale e astratta, capace di imporre sugli individui vincoli e obblighi culturali – di cui un esempio sarebbe appunto il tabu – del tutto estranei ad esigenze ed esperienze dei singoli componenti della società stessa, il Radcliffe Brown ha il merito di aver individuato nel tabu la funzione di creare – esso stesso – una situazione di ansia, di preoccupazione, di paura.[34] Il quale principio è altresì riconosciuto anche da un altro illustre autore, della scuola sociologico-funzionalista britannica, Raymond Firth.[35] Quest'ultimo ha il merito ulteriore di aver scorto come il rito (e implicitamente il tabu) risolva esso stesso la crisi prima creata: il che ci riporta all'idea altrove espressa che il rito, o il tabu, esprime culturalmente una crisi, e unitamente il riscatto della medesima.

Il tabu di lavoro assume certamente un rilievo oltremodo marcato in una società di coltivatori come quella dei Trobriandesi, in rapporto alla periodicità precisa dei lavori dei campi e della corrispondente interdizione sacrale. Il

tempo sacro di Milamala, che ha alla sua base l'interdizione rituale del lavoro, s'inserisce nel periodo dell'anno nel quale la condizione di rischio spontaneamente emerge e si fa sentire viva nella coscienza della collettività. È il periodo del lavoro finito, del raccolto ultimato e del nuovo lavoro da ricominciare per un nuovo raccolto. Abbiamo visto che si tratta – per un verso – di una sosta spontanea delle attività agricole principali. Ora è evidente che le condizioni psicologiche della comunità subiscono un forte contraccolpo dal momento che la tensione individuale e collettiva, fino a questo punto tutta protesa all'ottenimento del prodotto, d'improvviso trovasi a perdere il suo movente immediato.

È interessante riportare qui di seguito le osservazioni che lo psicologo Pierre Janet ebbe a compiere intorno alla tensione psicologica e – in connessione – al «livello mentale». «Le degré de la tension psychologique» rileva il Janet «ou l'élévation du niveau mental se manifeste par le degré qu'occupent dans la hiérarchie les phénomènes plus élevés auxquels le sujet peut parvenir.»[36] Nella «gerarchia dei fenomeni» postulata dal Janet, l'attività tecnica e quella rituale occupano un grado decisamente diverso: nella prima entra in giuoco l'elemento razionale autocosciente, nella seconda l'elemento emotivo. «La fonction du réel avec l'action, la perception de la réalité» è ancora il Janet che scrive, «la certitude exigeant le plus haut degré de tension, ce sont des phénomènes de haute tension; la rêverie, l'agitation motrice, l'émotion exigeant des tensions bien inférieures, on peut les considérer des phénomènes de basse tension correspondants à un niveau mental inférieur.»[37] Ora, il lavoro agricolo consapevolmente impegnato nella rimozione degli ostacoli e nella risoluzione dei problemi pratici che la coltivazione via via impone al soggetto, è un'attività che esige in pieno la «funzione del reale, l'azione, la percezione della realtà»; il lavoro degli agricoltori delle isole Trobriand è dunque un fenomeno di alta tensione psicologica. Evidentemente il cessare di codesto impegno di lavoro ad una certa epoca dell'anno agevola l'immediato abbassamento della tensione e del livello mentale. Poiché infatti – sempre secondo il Janet – «il movimento, lo sforzo, l'attenzione sono fattori determinanti dell'innalzamento del livello mentale»,[38] ogniqualvolta i detti fattori sospendono la propria azione sollecitatrice, si facilita l'abbassamento della tensione e, con essa, del livello mentale.

Nel tempo sacro che succede al lavoro – durante la festa Milamala – è ap-

punto la vita emotiva che d'improvviso s'accende, e l'orgiasmo s'impossessa dei partecipanti: è l'epoca della licenza sessuale,[39] ed è l'epoca in cui pullulano sogni e visioni di morti affamati che tornano a chiedere cibo.[40] È l'epoca delle violente emozioni.

Questo è il risultato spontaneo di una situazione psicologica e sociale legata al processo della vita agreste, che in tale fase richiede – e annualmente il processo ripetesi – una sospensione obbligata. Il tabu di lavoro concerne certamente anche altre occasioni festive fra i Trobriandesi. «Domani» dice il mago al villaggio quand'è la vigilia d'una cerimonia sacra «io pongo il tabu di lavoro sui nostri orti. Voi rimarrete nel villaggio... Voi rimarrete nel villaggio e *non compirete nessun lavoro negli orti.* Sarà sosta e riposo».[41] Benché non ci sia riferita la particolare formula allocutrice con la quale la festa Milamala viene indetta dal mago, è indubitato che essa ripeta a un di presso la medesima formula, che del resto si rinnova – a quanto ci consta – in ogni occasione festiva.[42] Tuttavia il tabu di lavoro nella festa di cui ci occupiamo ha un suo più marcato rilievo in rapporto alla sua maggiore durata, che si protrae da un plenilunio al successivo.

Nello stato di bassa tensione psicologica che consegue alla sospensione dei lavori principali dell'anno, l'individuo facilmente resta soggetto all'azione di fattori emotivi d'ogni ordine e grado. In tale stato una *condizione di rischio*, anche se per l'innanzi scontata e superata, riaffiora e s'impossessa del soggetto. Difatti la condizione di rischio domina per intero il tempo sacro di Milamala. Essa si esprime indirettamente nell'orgia che i partecipanti intraprendono: l'orgia rappresenta il tipico istituto magico-religioso volto a «recuperare» energie compromesse da un'angosciosa situazione di rischio. Ho altrove io stesso illustrato la funzione di «recupero» pertinente ai riti di autoesaltazione fisica e psichica presso le società di coltivatori.[43] La festa Milamala dà luogo a un'orgia fisica di movimenti – danza, musica, canto –, all'orgia conviviale e all'orgia sessuale.

Tuttavia più direttamente la situazione di rischio si esprime nel rituale ritorno collettivo dei morti: i morti affamati invadono il regno dei vivi e – se non verranno debitamente accolti e saziati – scateneranno la loro collera sui campi e sul raccolto avvenire. Quanto il ritorno dei morti rappresenti esso stesso una fondamentale esperienza di rischio – anche se la sua periodizzazione e ritualizzazione costituiscono già un evidente dominio culturale del rischio

stesso –, appare dal rito finale di espulsione dei morti (*yoba*). Un corteo cerimoniale percorre tutto il villaggio – l'ultimo giorno di festa – battendo i tamburi e pronunciando a gran voce – fino a strillare – la formula apotropaica: «Andatevene, o spiriti! Lasciateci soli!»[44] Con tale rito i morti son fatti tornare alla loro dimora lontana, il tempo festivo si chiude e la società si riapre alle opere e ai giorni dell'umana laica fatica.

All'origine del tempo sacro o festivo v'è pertanto una spontanea situazione di rischio, che – in quanto tale – arresta il lavoro e lo tiene sospeso finché essa dura. L'esecuzione della festa Milamala e in particolare del suo rito conclusivo ha la funzione precisa di esaurire e annullare la condizione psichica di rischio, onde la possibilità del lavoro venga riaperta: il tempo profano così ritorna, reso libero dal tempo sacro:[45] si ridischiude per la società la possibilità di produrre e di creare secondo il principio dell'iniziativa autocosciente.

Ora, qual è la particolare esperienza di rischio che il tabu di lavoro come istituto di riscatto sottende e insieme redime? La funzione precisa della festa è determinata dal suo rapporto immediato con la vita dei campi e con il successo o meno dell'attività agricola: oltre alla paura del maleficio dei morti sui campi, anche altri elementi denunciano un deciso rapporto d'origine tra la festa e il rischio di carestia e fame: fra siffatti elementi v'è la mitologia. È oltremodo significativo al riguardo il mito di fondazione della festa Milamala. Esso racconta come nei tempi antichi una donna di Kitava – l'isola più meridionale dell'arcipelago – diede alla luce un bambino, il quale però sarebbe ben presto morto di fame perché il latte mancava alla madre. Ella mandò, tramite lo spirito di un tale morto in quei giorni, un messaggio alla defunta sua madre affinché soccorresse il figliolo portandogli cibo. Lo spirito della morta invocata tornò dall'isola Tuma, regno dei morti, e portò il cibo necessario: erano ignami, ed ella ne offrì al bimbo ristorandolo. Inoltre la morta s'accinse a dissodare un tratto di terra per coltivare un orto di tuberi. Ma la figlia, atterrita dal ritorno della morta, la cacciò via rimandandola all'isola di provenienza. Ella, da allora tornò in visita ai vivi ogni anno, a Milamala. Così fu fondato il rito.[46]

Il figliolo, che appena nato rischia di morire di fame, riassume e rappresenta nel mito la comunità dei coltivatori trobriandesi che ad ogni inizio d'anno rischia di trovarsi – solo che il prodotto per qualunque calamità abbia a fallire – sulla soglia della fame e della rovina: la madre dal seno inaridito è,

in tal senso, il simbolo mitico della terra che fallisce il suo frutto. Il ritorno della morta e la sua espulsione ad opera della figlia rappresentano il prototipo mitico, ossia l'atto di fondazione, dell'annuo ritorno dei morti. L'accostamento tra il ciclo di vita umano e quello vegetativo[47] trova la sua espressione più aperta nella coincidenza perfetta tra l'impianto dell'orto, la nascita del bimbo e l'inizio dell'anno. Il tema dominante del «mito» è la rinascita dopo il rischio di morte per fame: ma anche il rito Milamala sancisce l'annua rinascita, connettendola con la periodica esperienza di un rischio mortale.

Il rischio di carestia e fame costituisce il tema centrale anche di numerosi racconti dei Trobriandesi, ed in alcuni di essi si narra di battaglie cruente e di micidiali carneficine motivate dalla lotta per il cibo.[48] Tutta la vita magico-religiosa dei Trobriandesi è improntata fondamentalmente all'angoscia di tale pericolo, e perciò appunto essa presentasi particolarmente intensa in connessione col settore dell'agricoltura; infatti l'eventualità dell'insuccesso in tale settore giuoca un ruolo preponderante, per la gravità delle sue conseguenze.[49] Per i Trobriandesi annate di carestia si verificano nonostante la loro tenace operosità volta a dominare la natura. Del resto i Trobriandesi hanno una così diretta esperienza dell'abbondanza e della carestia, che l'anno stesso da loro suole essere diviso in due periodi, *malia* (abbondanza) e *molu* (carestia). Quest'ultima, l'epoca delle difficoltà e delle strettezze, è dopo dicembre, quando la riserva di tuberi si esaurisce o marcisce e gli orti precoci, coltivati con specie vegetali promiscue uno o due mesi prima degli orti di taitu, non danno ancora prodotto. Allora è necessario accontentarsi quasi esclusivamente di prodotti spontanei del bosco e del suolo, che le donne raccolgono. I tuberi stessi marciscono tanto più facilmente e più presto, quanto più grande era stata la siccità l'annata precedente, quanto più stentate erano cresciute le piante.

Fra tutti gli indigeni delle isole oceaniane, a ben vedere – perfino ove il terreno è più fertile (Polinesia) – la preoccupazione della fame sta in cima ai pensieri di ciascheduno. L'intera vita sociale, nelle principali sue istituzioni, s'impernia sulla più elementare delle esigenze vitali, il bisogno di garantirsi il vitto. «Nella vita di questi primitivi» per dirla con il Bell[50] «il cibo occupa un ruolo da ritenersi predominante. I loro sforzi sono devoluti pressoché unicamente alla produzione di cibo.» La coltivazione degli orti occupa con lena indefessa e costante applicazione[51] anche quelle comunità della Polinesia centrale che godono di condizioni privilegiate per ricchezza del suolo.[52] An-

che per costoro, qualora le cure tecniche venissero allentate, sussiste il rischio di fallire il prodotto.

Dunque per i Trobriandesi, come per le affini civiltà coltivatrici, un notevole margine di fattori passivi esercita la sua persistente minaccia sul conseguimento del frutto proprio mentre essi laboriosamente attendono a realizzarlo. Il lavoro riserba in sé un «rischio di fallimento». La reazione a tale rischio[53] è l'«angoscia di fallimento». Essa nasce e s'accumula entro il lavoro profano, sulla base di insuccessi subìti o noti come culturalmente possibili (siccità, marciume, irruzione di cinghiali, ecc....);[54] ma sbocca nel tempo sacro, in corrispondenza cioè del momento in cui cessa l'impegno di lavoro, e l'abbassamento di tensione psicologica apre la psiche collettiva all'azione degli impulsi emotivi più violenti.

L'angoscia di fallimento è stata studiata da René Laforgue come «nevrosi dell'insuccesso». Essa si manifesta nel campo della psicopatologia secondo una duplice tipologia, e cioè di soggetti cui fallisce il successo e di soggetti che falliscono (entrano cioè in crisi) dopo il successo:[55] due aspetti sostanzialmente equivalenti di un unico processo psicopatologico. In entrambi i tipi la sindrome della nevrosi d'insuccesso si manifesta per lo più in coincidenza con il momento nel quale il soggetto abbia conseguito un più o meno deciso miglioramento delle proprie condizioni di vita, che lo pongano di fronte a compiti nuovi e a nuove responsabilità. All'uopo basti qui citare alcuni dei casi tipici che nella sua monografia sulle nevrosi d'insuccesso ha raccolto il Laforgue.

Un impiegato solitamente attivo, solerte, irreprensibile, d'improvviso si vede posto, per la morte del suo capufficio, in luogo di quello. Da tale momento il suo comportamento si modifica radicalmente; egli comincia a mancare ai suoi doveri, va all'ufficio in ritardo: diventa litigioso. Inoltre comincia ad accusare malattie, perde il sonno: diventa sessualmente impotente, insomma entra in uno stato d'angoscia: egli non ha saputo fronteggiare la sua nuova situazione.[56]

Altro è il caso del fortunato vincitore della lotteria nazionale, il quale grazie alla impensata vincita è in grado di realizzare il suo sogno di vita tranquilla: senonché, ritirandosi nella villa acquistata, anziché godersi la felicità sperata, comincia a sentirsi perseguitato, s'isola dalla società, fa costruire attorno alla villa mura protettive contro immaginari nemici; in famiglia diventa irasci-

bile e si involge in una rete di crescenti difficoltà che finiscono per fare di lui un autentico squilibrato.[57]

In genere l'angoscia di fallimento si traduce – stando alle parole del Laforgue – in una «limitazione parziale o totale, permanente o contingente, dell'attività e dello sviluppo sociale dell'individuo».[58]

La festa Milamala, col suo tabu sacrale del lavoro, coincide appunto col momento in cui la collettività ha conseguito il prodotto di un suo intenso lavoro, migliorando decisamente la sua situazione generale: in tale momento incombono i nuovi compiti e le nuove responsabilità dell'annata avvenire. Il tempo sacro non fa che sancire ritualmente l'ansia di fallimento del lavoro, circoscrivendola nel tempo – col darle una periodicità –, delimitandola nella forma – col darle la veste del rito. Il tempo sacro istituisce, come vincolo impegnativo e inderogabile, quell'astinenza dall'operosità che nel fondo della coscienza collettiva, prima ancora che un rito e un prodotto culturale, è un impulso caotico e sconvolgente dello stato angoscioso, una «paralisi» istintuale del lavoro attivo. Orbene, nell'interdizione sacrale del lavoro entro la festa periodica di fine e di inizio d'anno, confluiscono manifestamente entrambi gli elementi tipologici dell'angoscia di fallimento: da una parte v'è un arresto psichico della volontà operativa e una riduzione della tensione, promossi dal conseguito successo, dall'altra parte v'è una paralizzante situazione d'attesa dei rischi avvenire, di fronte all'incombere dei compiti nuovi.

L'angoscia infatti – che apre l'uomo all'esperienza del «sacro» – ha come carattere essenziale quello di «paralizzare» ogni attività socialmente valevole.[59] «L'angoissé» afferma J. Boutonier «est accablé par l'émotion qui le paralyse.»[60] Orbene, «la festa» o «tempo sacro» altro non è che la ritualizzazione di tale esperienza paralizzante, e il tabu di lavoro è a sua volta la sanzione culturale istituzionalizzata dell'angoscia che paralizza il lavoro. Esso – per così dire – rappresenta una paralisi «culturale» del lavoro, istituita periodicamente al fine di liberare la comunità dei lavoratori dal rischio vitale di una paralisi naturale e spontanea, verificabile come effetto dell'angoscia. Se il tempo sacro di Milamala s'inserisce dunque fra un ciclo di lavoro trascorso e un ciclo di lavoro avvenire, ciò non è in relazione soltanto con le elementari esigenze tecniche di sospendere un mese le opere agricole: questa esigenza giustifica tutt'al più la scelta e determinazione del mese di festa, mentre non giustifica affatto la

solennità religiosa in quanto tale. Alla radice della quale stanno i moventi psichici provenienti dalle esperienze reali ed esistenziali cui è sottoposta la comunità. Il lavoro e la festa – tempo profano e tempo sacro – si congiungono in un procedimento dialettico, di cui il «tempo sacro» rappresenta quel particolare momento che si fonda da un lato su trascorse esperienze reali e «culturali» di insuccesso – ossia di lavoro frustrato –, dall'altro sull'angoscia di un rischio futuro, e cioè di un lavoro frustrabile. Al tempo sacro di Milamala è data la funzione di sancire culturalmente l'arresto psichico della capacità di lavoro e di ripristinare tale capacità, nuovamente affrancata. Nel quadro di un siffatto procedimento dialettico il lavoro resta qualificato a sua volta: esso rappresenta, entro il tempo profano e per la sua durata, l'istituzione culturale che inibisce e preclude qualunque manifestazione di angoscia. Dimodoché il lavoro è – per così dire – una sorta di primigenio tabu rispetto all'angoscia. Essa viene inibita e arrestata fin quando dura l'impegno di lavoro. Il rito a sua volta sancisce l'angoscia, anzi la determina culturalmente facendola insorgere a ritmo periodico. Ma la periodicità vale a liberare da analoghe manifestazioni di crisi psichica gli intervalli di tempo e di lavoro interposti tra un rito e l'altro.

L'efficacia del lavoro come garanzia contro l'estrinsecarsi di manifestazioni di angoscia, ha due specie di controprove, una sul piano della terapia psicologica, l'altra nel campo propriamente etnologico. Quanto al primo argomento, tra i fondamentali princìpi applicati dagli psicologi in soggetti psicastenici (la nevrosi di fallimento è una forma di psicastenia) v'è quello di ripristinare nel soggetto la capacità morale del lavoro. «Il faut en premier lieu» prescrive il Janet «essayer de restaurer graduellement le travail, et surtout le travail professionnel.»[61] Con la ripresa del lavoro si attenua l'abbassamento mentale, svaniscono le agitazioni e le ossessioni; le funzioni della sintesi mentale si ricostituiscono.[62]

Anche sul piano etnologico il lavoro funziona – e talora consapevolmente – come strumento di redenzione dall'angoscia, come unico saldo rimedio alle situazioni più critiche. Vediamo ora un esempio documentato di consapevole valorizzazione del lavoro come «terapia» di acutissime crisi morali e psicologiche, nel mondo etnologico.

Grazie a Martin Gusinde e Wilhelm Koppers siamo in possesso del testo d'una lamentazione funebre pronunciata da una indigena Yamana della Terra

del Fuoco. La donna lamenta le sue somme sciagure. «Della mia parentela sono rimaste soltanto due donne, gli uomini li ha portati via l'Essere supremo... *Se fossi uomo, sopporterei il duro lavoro degli uomini nel bosco; ma come donna sono quasi sempre a casa.* Se dovessero morire tutti i miei parenti avrei il coraggio di soffrire come un uomo..., e *lavorerei fino al punto di dover morire.*»[63] Nella crisi angosciosa che l'esperienza del lutto genera in lei la donna identifica nel lavoro virile della caccia la vera e sicura evasione dallo stato di crisi. Il lavoro muliebre in casa richiede minore tensione e lascia il soggetto più facilmente alla mercé dell'angoscia. L'unico sbocco alla crisi pertanto per lei è il lamento rituale. Il lamento risolve per ora la crisi. Eppure in esso già affiora il minaccioso timore di una situazione ancora più catastrofica e compromettente – la solitudine totale, la morte di tutti i parenti – nella quale non basterebbe più il lamento, e soltanto il lavoro duro, estenuante, «fino alla morte», potrebbe salvarla dal completo annientamento psichico. È ciò che lei stessa intravvede ed esprime nel suo proprio linguaggio.

Dunque il «lavoro» e il contrapposto «rito di Capodanno» concorrono insieme a realizzare, ciascuno a suo modo, nei suoi termini e nel proprio ambito, la più completa possibile estrinsecazione dell'umana volontà di dominio della natura, entro una società primitiva di coltivatori. Il rito liberando la società dall'angoscia dell'insuccesso per avviarla di nuovo al lavoro, rivelasi decisamente come «funzione» rispetto al profano operare. Il rito di Milamala abbraccia in tal modo e risolve tutto quel residuo del divenire – i fattori passivi, gli imponderabili dell'agricoltura –, che l'uomo nell'ambito della sua attività profana non riesce ancora ad assimilare e a trasformare. La realizzazione frustrata o frustrabile entro il dominio profano, si adempie pertanto intieramente entro il dominio religioso.

Fra i Trobriandesi vediamo un esempio cospicuo di civiltà nella quale la collocazione calendariale della grande festa annua ha un riferimento immediato e drammatico alla vita attuale della collettività di coltivatori. La base economica su cui reggesi la civiltà trobriandese – la coltivazione degli orti di tuberi – e le sue molteplici determinazioni di stagioni, di lavori, di esperienze vissute, si ripercuotono direttamente sul ciclo della vita magico-religiosa, e in particolare determinano per intero la struttura e la funzione della grande festa Milamala.

Vero è che la determinazione dell'origine storica della festività in questione resta a farsi – come in seguito noi verremo facendo – su un piano indipen-

dente dall'indagine psicologica quivi condotta: infatti la ricerca storiografica ha per compito di fissare – in rapporto a una civiltà, a un tempo, a un luogo determinati – la quantità e qualità d'incremento culturale rappresentato dall'insorgenza della festività rispetto a una fase precedente che la festa in questione non conoscesse, o che comunque conoscesse una festa di forme, struttura e funzione diverse. L'indagine d'ordine psicologico e funzionale insieme che abbiamo qui tentata pare tuttavia altamente chiarificatrice a fissare alcuni elementi e nessi generali. Essa spiega le condizioni di sostrato legate ad una particolare situazione culturale: quella di una primitiva società di coltivatori.

Il tabu di lavoro con i riti congiunti rappresenta il modo di «far uscire dalla storia» il lavoro, col ridurlo ad un operare senza creatività e senza prodotto. Il «tempo sacro» rappresenta – con ciò – un divieto di «creare» o «far storia», mentre è insieme un obbligo a indulgere – onde riscattare l'angoscia – all'esaltazione fisica e psichica, secondo quella giustificazione metastorica che è il modello del mito.

Ben s'intende che se l'angoscia di fallimento fra i Trobriandesi ha tanto rilievo da avere determinato il costituirsi e la conservazione di un istituto così complesso come il rito di Milamala con la sua relativa mitologia, ciò è in rapporto con le condizioni di particolare rudimentalità dei mezzi di dominio della natura propri di questa popolazione primitiva; ed è in rapporto altresì con le vicissitudini storiche – note od ignote – che, relegando la civiltà melanesiana fuori dalle grandi vie di commercio culturale, hanno alimentato il perpetuarsi di condizioni nelle quali un notevole grado di soggezione psichica ai fattori ambientali od esterni, – una notevole «miseria psicologica» – per dirla col Janet e col De Martino,[64] tuttora fra essi impera.

NOTE

1. B. Malinowski, *Baloma, the spirits of the dead in the Trobriands*, J.R.A.I. 46.1916 pp. 353-431 (abbreviaz.; *Baloma*); *Argonauts of the western Pacific* London, 1922 (abbrev.: *Argonauts*); *Myth in primitive psychology* London, 1926 (abbrev.: *Myth*); *Lunar and seasonal calendar in the Trobriands*, J.R.A.I. 57.1927, pp. 203-215; *Sexual life of Savages*, 1929; *Coral Gardens and their magic*, voll. 2, 1935 (abbrev.: *C. G.*). Gli indigeni delle isole Trobriand appartengono, secondo la classificazione del Seligmann (C. G. Seligmann, *A classification of the natives of British N. Guinea*, J.R.A.I. 39.1909) alle genti Papuo-Melanesiane, alla divisione dei Massim Settentrionali (C. G. Seligmann, *The Melanesians of British N. Guinea*, Cambridge 1910, 660-753). La loro civiltà è tipicamente melanesiana, con discendenza matrilineare. I figli appartengono al gruppo materno, al quale nell'età pubere – almeno tradizionalmente – tendono a ritornare, lasciando la casa paterna. La società riconosce un capo per ciascuno dei *clan* o gruppi in cui il villaggio è tradizionalmente suddiviso. L'autorità è sentita soprattutto come obbligo di finanziare le feste e come diritto di ricevere dai sudditi, particolarmente dai parenti maschili delle niogli, tributi in natura, specialmente al raccolto. Il prodotto della terra, in tal modo, costituisce un bene collettivo: esso va dai singoli al capo e da lui ritorna ai singoli in occasione delle distribuzioni cerimoniali ch'egli è tenuto a fare. Un diritto dei capi è la poligamia, vietata ai comuni. Essa ha la precisa funzione di accrescere il numero dei tributari, nella persona dei fratelli delle mogli. L'idioma dei Trobriandesi appartiene alle lingue melanesiane, comuni all'intera regione del Pacifico che dalla Nuova Caledonia va alle Bismarck, alle Isole dell'Ammiragliato e alla Nuova Guinea orientale nelle sue zone costiere del nord e del sud. Vanno distinte dagli idiomi non-melanesiani, detti comunemente Papuani, propri delle Salomone (in parte), della Nuova Britannia (Baining e Sulka), nonché delle rimanenti regioni della Nuova Guinea (zone interne e parte olandese) (S. H. Ray, *Festschrift Meinhof*, 1926, pp. 377-385). L'insieme degli idiomi papuani e melanesiani appartiene alla famiglia linguistica malese-polinesiana (A. Capell, *The structure of Oceanic Languages*, «Oceania» III. 4. 1933, pp. 417-9, 429-31; Id., *The origin of Oceanic Languages*, «J. P. S.» 54. 1945, 92-5).

2. L. Austen, *The seasonal gardening calendar of Kiriwina, Trobriand Islands*, «Oceania», IX, 3. 1939, pp. 237-254 (abbrev.: Oceania 1939); *Cultural changes in Kiriwina*, «Oceania» XVI. 1. 1945, pp. 15-60 (abbrev.: Oceania 1945).

3. Oceania 1945, p. 29.

4. A. P. Elkin, *Social anthropology in Melanesia*, London, 1953, p. 59.

5. B. Malinowski, *Baloma*, pp. 376-8.

6. B. Malinowski, *Baloma*, pp. 383-4, 424 sgg.; *Argonauts*, pp. 72 sgg.

7. J. G. Frazer, *The fear of the dead*, London, 1933, pp. 12 sg. Altra civiltà che non conoscerebbe la paura dei morti sarebbe quella degli Indiani Macheyenga del Perù Orientale, studiati da R. Karsten (*The civilization of S. American Indians*, 1926, p. 479). Ma anche l'interpretazione del Karsten - su cui si fonda a sua volta quella del Frazer - ad un attento esame risulta pregiudicata da preconcetti e apriorismi moraleggianti. L'autore infatti si

sforza di fare una distinzione generale – ed arbitraria – fra l'anima dei morti ed uno « spirito maligno» pericoloso per i viventi. Karsten, in polemica col Lévy-Bruhl, mostra di preoccuparsi che i primitivi abbiano un'idea di anima tale da non essere considerata degna da parte della nostra civiltà moderna: egli pertanto tenta di dignificare tale idea allontanando da essa gli aspetti funesti e perniciosi (R. Karsten, *Die Seelevorstellung der Naturvölker*, Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, 1931-32, pp. 168-181). Tra i primitivi Macheyenga studiati dal Karsten c'è la credenza in un demone maligno che rapirebbe l'anima del morto. Quest'ultima diverrebbe così pur essa maligna e oggetto di paura. Il Karsten si sforza, generalizzando per tutte le religioni primitive tali dati parziali, di conciliare l'apparente contraddizione fra l'atteggiamento di «paura» (*Furcht*) e di devozione (*Liebe*) verso i morti. Egli tuttavia non tiene nel debito conto che il medesimo demone maligno dei Macheyenga altri non è che l'anima di un morto, e che la (fittizia) contraddizione va intesa né più né meno che come una delle tante manifestazioni ambivalenti dell'uomo di fronte al «sacro». Paura e devozione non stanno in rapporto contraddittorio l'una con l'altra: la «potenza» del morto – potenza attribuitagli a seguito della reazione emozionale provata di fronte al cadavere – sarà nociva o benefica, secondo che il morto sia o non sia reintegrato, nelle forme culturali e mitico-rituali volute dalla tradizione, entro la società dei viventi. Sui rapporti fra paura e devozione verso i morti, v. la letteratura in E. Doerr, *Bestattungsformen in Ozeanien*, «Anthropos», 1935, 755-62.

8. *Baloma*, pp. 368, 379.
9. *Baloma*, p. 377; *C. G.*, I vol. pp. 467 sg.
10. Malinowski, *C. G.*, vol. I pp. 62, 77, 93, 96-98.
11. V. Lanternari, S.M.S.R. 1954.
12. V. Lanternari, S.M.S.R. 1954, pp. 18-20 (estr.), p. 19 nota 2.
13. *Baloma*, p. 371.
14. *C. G.*, I, p. 86.
15. *Baloma*, p. 371.
16. « This feast is definetely bound up with their gardening work » (*C. G.*, I, p. 86).
17. *Baloma*, p. 373.
18. *Baloma*, p. 380. È significativo il fatto – cui accenna il Malinowski – che in varie occasioni la scarsezza del raccolto sia imputabile all'infrazione del detto tabu da parte di qualche persona.
19. *C. G.*, I pp. 111, 125, 278; II p. 20.
20. *C. G.*, I p. 469, nota 9 («Rest days»).
21. *Myth in prim. psycol.*, pp. 71 sg., 76.
22. *C. G.*, I, p. 4.
23. *C. G.*, I pp. 68-72.
24. *C. G.*, I pp. 60, 81, 160, 181 sgg.
25. I Trobriandesi sono noti fra i più valenti coltivatori della Melanesia. Essi praticano la tecnica del bastone da scavo, e le piante coltivate sono principalmente gli ignami – la cui varietà più importante è il taitu – il taro, oltre le piante arboree (banano, cocco, albero del pane). Vedi cap. seguente.
26. R. Cassirer, *Philos. der symbol. Formen*, II *Das mythische Denken* 1925, pp. 137 sgg.

NOTE

27. G. Van der Leeuw, *La religion*, 1948, pp. 332 sg., 338.

28. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 332-4.

29. M. Eliade, *Traité*, p. 338.

30. H. HUBERT-M. MAUSS, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, in «Anné Sociologique», t. V 1900-1 p. 248, rifuso in «Mélanges d'histoire des religions» 1909 pp. 189-229; L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931; *La mentalité primitive*, pp. 89 sgg.

31. A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma, 1954 (dispense).

32. Per la letteratura e la discussione relativa al problema del tabu in quanto momento fondamentale del rito, rimando al mio saggio *La festa Malamala dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale*, «Riv. di Antrop.» 1955, pp.

33. Oltre ad autori come il Radcliffe Brown, l'Evans Pritchard, il Nadel, ecc., il Firth è uno di quelli che più efficacemente ha studiato la vita religiosa di comunità primitive in rapporto alle rispettive esigenze «profane» (*Primitive economics of the New Zealand Maori*, London, 1929; *Primitive Polynesian economy*, London, 1939).

34. A. R. Radcliffe Brown, *Taboo* (*The Prazer Lecture*, London, 1939; ripubblicato in *Structure and function in primitive society*, London, 1952, pp. 124, 149, 150; Id., *Religion and society*, ibid., p. 176. Il Radcliffe Brown respinge come «indocumentabile» la cosiddetta «teoria psicologica» del rito espressa dal Malinowski (*Myth in primitive Psychology*, pp. 81-2; *Magic, science and religion*, N. York, 1954, pp. 73 sg., 82-3, 90) e dal Loisy (*Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 533). Secondo detti autori le interdizioni rituali varrebbero a ripristinare nel soggetto umano quella «fiducia in se stessi» che è compromessa da varie esperienze d'ansia e paura causate da eventi che escono dalla sfera di controllo tecnico da parte dell'uomo. Il Radcliffe Brown oppone, a tal punto, che sia proprio il rito la causa determinante e voluta della paura, non questa di quello («It would equally well be argued that they [magic and religion] give men fears and anxieties from which they would otherwise be free», *op. cit.*, 149). La paura, l'angoscia, la preoccupazione così ritualizzate sarebbero nell'insieme uno strumento di coesione sociale imposto dalla società agli individui; paura ed angoscia costituirebbero il prezzo pagato dagli individui alla società (*Structure and function in primitive society*, pp. 145, 172, 176-7). Evidentemente l'autore trascura il rapporto che esiste tra società e individuo come momenti dialettici, e pertanto autonomi e insieme congiunti nell'unità della cultura. Per una critica alle aporie del R. Brown, cfr. D. Bidney, in: A. L. Kroeber, *Anthropology to-day*, Chicago, 1953, 695-6.

Intanto la cosiddetta «teoria psicologica», ovvero della «fiducia», nonostante le sue insufficienze tiene campo presso autori funzionalisti quali A. I. Richards (*Hunger and work in a savage tribe*, London, 1932, 197-8) e H. I. Hogbin (*Experiments in civilization*, London, 1939, p. 109).

35. R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, London, 1939, pp. 184-5.

36. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthenie*, Paris, 1903, vol. I, p. 496.

37. Janet, *ibid.*

38. *op. cit.* I p. 530-2.

39. B. Malinowski, *The sexual life of savages*, London, 1929, p. 210.

40. *Baloma*, p. 379.

41. *C. G.*, I, p. 111.
42. Malinowski, *C. G.*, vol. I. p. 125.
43. V. Lanternari, S.M.S.R. 1955.
44. Malinowski, *Baloma*, p. 381.
45. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 52 sg.
46. Malinowski, *Myth*, p. 71-2.
47. Per la speciale connessione fra ciclo umano e vegetativo fra le civiltà agricole, cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 216 sgg.; Id., *La Terre-Mère et les Hyérogamies cosmiques*, «Eranos Jahrbuch» XXII, 1954.
48. *C. G.* I pp. 161-4; II, pp. 23-4.
49. Malinowski, *Mith*, pp. 79-81. L'importanza decisiva della «fame» presso una comunità di primitivi coltivatori, specie rispetto all'assetto sociale e alla vita magico-religiosa, è stata studiata da A. I. Richards fra i Bantu sud-orientali (*Hunger and work in a savage tribe*, 1932). «La vita emotiva del primitivo» osserva l'autrice «è dominata dal bisogno e dall'ansia della nutrizione» (p. 14); «la fame» ella prosegue «informa i sentimenti che tengono uniti fra loro i membri di ciascun gruppo sociale» (p. 23); infatti «morire di fame è una costante possibilità, se non un'attuale minaccia» (p. 14). Ciò è dovuto alla «grande insicurezza dell'approvvigionamento tra i primitivi, per cui tutte le loro speranze, i timori, i pensieri vanno al pasto quotidiano» (p. 213).
50. F.L.S. Bell, *The place of food in the social life of the Tanga*, «Oceania» XVIII, 1, 1947-48, p. 74.
51. F.L.S. Bell, *The place of food in the social life of Central Polynesia*, «Oceania» II, 2, 1931-32, pp. 117-8.
52. M. Mead, *The social organization of Manu' a*, «Bernice P. Bishop Mus. Bulletin» (Honolulu), 176, 1930, p. 65.
53. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (tr. it.), Torino, 1951, p. 89.
54. L'angoscia di fallimento non può non comportare un'esperienza di insuccesso realmente subita dal soggetto o da altri della medesima civiltà: cfr. Freud, *op. cit.*, p. 106.
55. R. Laforgue, *Psychopathologie de l'échec*, Paris, 1944, p. 12.
56. *op. cit.*, pp. 12-13.
57. *op. cit.*, p. 14.
58. *op. cit.*, p. 11.
59. Juliette Boutonier, *L'angoisse*, Paris, 1954, p. 293.
60. Boutonier, *op. cit.*, 31.
61. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthenie*, I, pp. 717-8.
62. Janet, *op. cit.*, I, pp. 719-723.
63. W. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*, trad. it. Milano, 1944, pp. 129-31.
64. P. Janet. *L'automatisme psychologique*, Paris 1919, pp. 459 sg., 467; E. De Martino, *Considerazioni sul lamento funebre lucano*, «Nuovi Argomenti», Genn.-Febbr., 1955, pp. 13 sgg. 32.

2. *I LAVORI DI COLTIVAZIONE FRA I MELANESIANI*

a) I LAVORI

DALLA struttura dell'annua festa dei Trobriandesi emerge, come s'è visto, l'intimo nesso psicologico e culturale che la pone in necessario rapporto con il lavoro e il prodotto degli orti. È perciò che ora conviene portare l'esame sul momento lavorativo e tecnico, il quale presiede all'intera vita culturale di queste comunità coltivatrici. Il momento tecnico-lavorativo rappresenta il complemento dialettico – entro l'unità culturale – del momento festivo e sacrale che fin qui è stato preso in cosiderazione. L'ampiezza, i limiti e la funzione del tempo sacro appariranno in più chiara luce soltanto dopo avere identificato rispettivamente ampiezza, funzione, limiti pertinenti al lavoro profano.

Quali e quanti sono i lavori eseguiti dai Trobriandesi attorno agli orti di tuberi? Quale atteggiamento concreto ed implicito il lavoratore dei campi assume di fronte alla terra, alle piante, ai suoi compiti, agli attrezzi ch'egli impiega per le opere agricole?

Ricostruiremo, sulla traccia del Malinowski e dell'Austen, il quadro delle operazioni agricole pertinenti al principale raccolto, quello degli ignami taitu: raccolto dal quale la festa Milamala trae appunto occasione. Terremo nel debito conto – per comparazione e integrazione – lo sfondo dato dalle civiltà agricole d'ambiente generalmente oceaniano, di cui i Trobriandesi per noi costituiscono soltanto un esempio meglio noto e particolarmente rappresentativo.

La maggior parte degli autori è solita riconoscere a certe civiltà agricole oceaniane, particolarmente melanesiane, una relativa primitività che, almeno nel settore della tecnica, è certa. Non si tratta, beninteso, d'una primitività assoluta – erronea ed assurda – cui contraddice del resto il sommo grado di integrazione culturale raggiunto dalla civiltà melanesiana e particolarmente trobriandese, nel suo insieme.

La stessa tecnica, la quale si fonda sul più elementare degli attrezzi agricoli, il bastone da scavo, dimostra – come vedremo – un lungo processo di espe-

rienze variamente arricchitesi. Tuttavia si tratta di un processo di ambientamento piuttosto che di rivolgimenti portati nell'attrezzatura. La quale è restata sostanzialmente la stessa da più millenni. Molti autori infatti hanno scorto non senza qualche fondatezza nei coltivatori melanesiani l'espressione di un attardamento culturale di tipo neo-eneolitico,[1] o anche paleolitico recente.[2]

Gli ignami[3] taitu hanno una così decisiva importanza nell'economia degli indigeni trobriandesi, che il nome «taitu» è usualmente adoperato per designare l'anno, cosicché espressioni come «l'anno scorso» o «due anni fa», si risolvono nelle corrispondenti: «il tempo dell'ultimo taitu», «quello del penultimo taitu»; mentre alle singole fasi della coltivazione di questo prodotto è riferita l'indicazione di ciascun momento dell'anno, cosicché v'è un calendario empirico assai meglio conosciuto del calendario ufficiale di dodici-tredici lune. Questo ultimo è noto quasi solamente al «mago degli orti», cui spetta di determinare l'inizio delle varie operazioni in base alle proprie esperienze e osservazioni astronomiche o lunari.[4] Del resto, l'agricoltura è di gran lunga l'attività preminente dei Trobriandesi, perfino nei distretti costieri ove una certa importanza – ma minore – è data anche alla pesca[5].

La distribuzione calendariale delle operazioni agricole risponde al criterio – basato su esperienze tradizionali – di utilizzare ai fini del massimo incremento delle piantagioni principali (il taro e gli ignami di tipi diversi dal taitu sono coltivati su scala minore, così come le essenze arboree quali banani, cocco, albero del pane), le piogge della stagione monsonica (novembre-marzo), mentre tanto le fasi preliminari quanto il raccolto vanno a cadere nella stagione arida degli Alisei (maggio-settembre), e comunque fuori dell'epoca delle piogge, che altrimenti danneggerebbero il risultato dei lavori.[6] Il lavoro ha per molti rispetti carattere collettivo: anzitutto le fasi di coltivazione cominciano simultaneamente per gli orti di tutte le famiglie, secondo la prescrizione data caso per caso dal mago, che è un individuo dotato di superiore esperienza e conoscenza di cose agricole;[7] in secondo luogo molti dei lavori sono eseguiti collettivamente, ossia dall'intera comunità senza distinzione di famiglie (tra i lavori collettivi figurano i più pesanti: taglio della macchia, piantagione);[8] altri lavori sono di responsabilità comune, benché siano eseguiti dalle singole famiglie «proprietarie»:[9] ad esempio l'erezione tempestiva e solida della propria parte di palizzata di recinzione è un obbligo che se non fosse rispettato ridonderebbe a danno collettivo, per l'invasione di

cinghiali nei campi di chiunque e non solo nel proprio. Infine l'interesse per il raccolto è collettivo. Infatti, e per gli obblighi tradizionali di donazione ai parenti maschili della moglie o ai capi, e per le sistematiche distribuzioni cerimoniali di cibi da parte dei capi stessi, una complessa e fitta rete di cointeressenze si costituisce tra i membri del gruppo, così da potersi parlare, in certo senso, di una sorta di collettivismo dei beni prodotti. Il carattere sociale inerente al lavoro pertanto è particolarmente accentuato in virtù dei suoi molteplici nessi con le varie strutture sociali, matrimoniali e familiari, che qui non è il luogo d'illustrare.

La fase preliminare dei lavori è costituita dal «taglio della macchia», e si svolge prima della festa Milamala, dopo che i singoli lotti di terreno sono stati assegnati nel grande concilio (*kaiaku*) tribale ai rispettivi coltivatori. Al momento in cui la festa inizia il suolo trovasi ingombro dei cespi e tronchi ancor freschi della macchia tagliata. Nel corso della festa ogni lavoro è cerimonialmente proibito, e per tale ragione essa esula – insieme con ogni attività rituale – dall'argomento propostoci. Alla fine della festa, dopo un intero corso di luna, il suolo è praticamente pronto affinché si dia inizio all'ininterrotta serie di lavori: la macchia tagliata si è nel frattempo disseccata.

Il taglio della macchia è un lavoro duro, anche oggi che accette e coltelli in ferro hanno sostituito in gran misura le originarie accette e asce a lama di pietra. La boscaglia, di tre-cinque anni circa – quant'è l'intervallo che viene interposto fra due coltivazioni del medesimo campo, in virtù dell'avvicendamento del suolo – è vigorosa e sviluppata. Il lavoro del gruppo coltivatore procede in parallelo addentrandosi verso l'interno. Arbusti e tronchi vengono abbattuti mediante l'accetta, qua e là vengono lasciati arboscelli adatti a fare da sostegni alle piante future.[10] Le erbacce vanno estirpate, mentre i migliori paletti vanno messi in disparte per essere utilizzati nelle future operazioni come pali di confine, o di recinto o di sostegno. Durante il lavoro, allorché la stanchezza si fa sentire, o il caldo è troppo forte, o quando la macchia si fa più densa e il suo taglio difficoltoso, s'interrompe la fatica per tornare momentaneamente al villaggio e fare uno spuntino, con focaccia di taro, cocco e anche – talora – maiale. In tal modo il lavoro viene alleggerito: si mastica betel e si conversa fra compagni. Poi si ritorna al campo e si ricomincia. Così, fino ad agosto.

Il plenilunio di agosto segna l'inizio del mese Milamala e della festa omo-

nima. Al plenilunio successivo la festa si chiude.[11] Comincia la «nettatura del suolo», e con essa il lavoro direttamente connesso con la piantagione dei taitu. Il villaggio è ormai purificato dai perniciosi influssi dei morti venuti durante la festa in visita, e dai debilitanti effetti dell'esperienza funebre ritualmente ripetutasi: infatti al termine della festa la comunità esegue un bagno catartico che corrisponde anche nel nome all'abluzione di fine-lutto.[12] I lavoratori si recano al campo con nuova energia; essi scendono di buon mattino al lavoro, spezzano con una siesta al villaggio la fatica verso le undici antimeridiane, specie nella stagione calda, indi tornano al campo nel pomeriggio fin verso notte.[13] Anzitutto essi debbono eseguire la combustione della sterpaglia abbattuta e ormai secca: rami, sterpi ed erbacce vanno raccolti e ammucchiati: la sera si dà fuoco ai mucchi. Qui entra in uso per la prima volta il più rappresentativo degli attrezzi agricoli melanesiani: il bastone da scavo. È – questo – un semplice paletto appuntito e a più riprese riacuminato durante il lavoro, col quale si scavano ed estraggono le radici degli arbusti onde bruciarle. La sua lunghezza varia fra un metro e mezzo e due metri, secondo che sia usato da donne o da uomini o ragazzi. Con il medesimo attrezzo si eseguirà la piantagione vera e propria dei tuberi. Ma esso si può facilmente rinnovare, né costituisce un possesso geloso data la sua facile recuperabilità. Ciò va tenuto presente, al lume di certe interpretazioni – di cui parleremo – circa un'originaria pretesa funzione sacrale del bastone da scavo. L'ascia aiuta a recidere le radici delle piante nemiche. Mentre il suolo viene smosso per l'estrazione delle radici parassite, i sassi incontrati debbono accuratamente essere tolti e ammucchiati – generalmente lungo i confini degli orti – al fine di nettare il terreno per un libero sviluppo dei tuberi. Non bastando la prima combustione, se ne esegue una seconda: il suolo va completamente pulito, insomma, e in parte anche il sottosuolo, perlomeno dalle radici più ingombranti.[14] La nettatura del suolo mediante combustione ottempera anche a una funzione di elementare concimazione[15]: gli indigeni sono ben consapevoli del valore fertilizzante insito nella pratica tradizionale.[16] La pratica di bruciare le stoppie nella moderna e colta agronomia dei paesi occidentali ripete l'usanza dell'agricoltura primitiva, con il medesimo doppio significato di nettatura e concimazione.[17] Del resto, ritorna nell'agricoltura moderna una serie di pratiche identiche ed equivalenti a quelle dei Melanesiani: ad esempio l'uso di raccogliere i sassi rinvenuti nel suolo durante i lavori, utilizzan-

doli per arginelli di confine. Anche la divisione dell'orario di lavoro corrisponde a quella in uso nelle nostre campagne. Ma v'è di più: l'avvicendamento del suolo da sottoporre a sfruttamento corrisponde alla nozione implicita di un depauperamento operato dalla coltivazione: si lascia che il terreno «si riposi» per un periodo di alcuni anni dopo aver per un anno utilizzato il suo *humus*. È il principio che presiede alla pratica antica e moderna del «maggese» nella sua forma di «riposo incolto» del campo.

Le indagini del Malinowski riguardo al grado di consapevolezza tecnico-razionale degli indigeni in rapporto alle pratiche agricole da loro tradizionalmente seguite sono assolutamente imperfette e lasciano aperto ogni volta il problema fin dove la tradizione sia supinamente accettata e seguita, dove invece cominci ad agire un determinismo individuale e razionale; nonché l'altro problema: quanto la tradizione stessa – pratica e mitica insieme – poggi su un razionale e obiettivo sistema d'idee. Tuttavia è evidente che il principio tecnico dell'avvicendamento è riconosciuto dai Trobriandesi. Davanti al Consiglio del villaggio (*kaiaku*), prima di cominciare i lavori annuali, si determina quale zona destinare a cultura nell'anno che inizia. Il mago dichiara: «Lo scorso anno noi abbiamo fatto i nostri orti nella zona Ibutaku e Lomilawaila. Due anni or sono nella zona di Duguvayusi. È molto tempo che non utilizziamo le zone Sakapu e Obwabiu: ma queste sono molto lontane. Vogliamo dunque quest'anno dissodare le zone Tubuloma, Kavakailige e Ovabodu?»[18] Se si considera che la determinazione del mago proviene da conversazioni avute preliminarmente con i singoli coltivatori, ci si rende conto in che grado la collettività tutta sia al corrente dei princìpi dell'avvicendamento agricolo. Essi sanno che un terreno «si stanca» sottoposto a successive culture. Questo è il risultato di esperienze ragionate, giunte al grado della consapevolezza. In ciò la tradizione agisce, evidentemente, soltanto e non più che come fattore stimolante. A sua volta la pratica di bruciare gli sterpi e utilizzare le ceneri costituisce una forma embrionale di «sovescio», anche se invece che di piante verdi si tratti di piante combuste: anche se il capovolgimento del suolo proprio del sovescio moderno è qui solo embrionalmente accennato nello scavo praticato poi all'atto della piantagione. Che si tratti di un sovescio risulta dal principio razionale di utilizzare la ricchezza fatta accumulare nel suolo.

Rispetto alle tecniche agricole dei primitivi, i Trobriandesi si uniformano

in generale ai metodi dell'agricoltura melanesiana e polinesiana,[19] basata fondamentalmente sulla cultura di ignami, taro e – in certi casi – di patata dolce (oltre a cocco, sago, albero del pane, ecc....) e sull'uso del bastone da scavo.[20] È ignorata in generale – fra i Melanesiani e Polinesiani – la zappa, tranne rare eccezioni nelle quali tuttavia essa non costituisce l'attrezzo principale. In questi ultimi casi essa serve solo per coadiuvare il bastone da scavo – che resta l'utensile fondamentale –, e neppure è usata per lo scavo attinente alla piantagione, sibbene soltanto per sciogliere le zolle già rotte dal bastone, e per appianare i solchi.

Operazione saliente è la «piantagione»: essa però è a sua volta il risultato di una serie di atti concorrenti e preparatori, tutti basati su un'ampia e precisa esperienza tecnico-razionale delle esigenze fisiologiche generali, del bisogno di spaziature adeguate, dell'opportunità di una distribuzione geometrica regolare delle piante. All'uopo la piantagione vera e propria è accompagnata e immediatamente preceduta dalla divisione del suolo in parcelle e dalla recinzione del «campo», oltre che dalla già vista nettatura tanto superficiale che profonda del suolo. Sul suolo di ciascun orto vengono disposte file parallele ed equidistanti di bastoni orizzontali, in due direzioni che s'intersecano perpendicolarmente. Il terreno è così diviso in una fitta maglia di riquadri regolari e identici fra loro. Oltre a ricavarne un pregevole effetto estetico – anch'esso valutato dagli indigeni – i coltivatori ottengono una utilizzazione perfettamente razionale dell'area disponibile alla piantagione.[21] Il valore agronomico di tale pratica è evidente: essa è utile per commisurare la quantità di tuberi da seme alla superficie, per computare via via la quantità di lavoro fatto rispetto al da farsi: ma serve altresì a sollecitare lo spirito di competizione dei singoli coltivatori, ognuno dei quali riconosce in ciascuna parcella il proprio lavoro, confrontabile per quantità e qualità con quello degli altri. La «recinzione», a sua volta, ha un fondamentale valore di difesa delle piantagioni dagli attacchi dei cinghiali, che costituiscono una delle piaghe più gravi – oltre al marciume dei tuberi – degli orti e dei coltivatori indigeni. Una solida stecconata viene eretta col concorso di tutti i detentori di orti siti al confine esterno del «campo» a suo tempo prescelto dal mago per la coltura dell'anno. La tecnica di costruzione della stecconata è delle più specializzate. Due ordini paralleli di paletti – alti circa un metro o un metro e venti – vengono conficcati in terra a distanza di pochi centimetri l'un dall'altro, il vano risultante

fra i due ordini viene colmato mediante paletti orizzontali adagiati in file sovrapposte. Legature a mezz'altezza e alla sommità dei paletti verticali compiono l'opera, che si distingue per la sua solidità e che si ritrova raramente – identica – fra altre culture melanesiane:[22] ad esempio nella zona sud-orientale della Nuova Guinea britannica la palizzata ha normalmente un solo ordine di paletti verticali, senza altri supporti.[23] Quando si verifichi una rottura alla stecconata, immediatamente si provvederà a tamponare la falla in via provvisoria con pali aguzzi, sì da rendere ben rischioso il suo attraversamento da parte di cinghiali: ciò fin quando non sia ripristinata la parte di recinto abbattuta.[24]

Come è evidente da quanto s'è detto, la piantagione nella sua esecuzione costituisce la risultante di complesse azioni preparatorie e inoltre di un insieme di sintesi mentali compiute individualmente da ciascun coltivatore nell'atto di aprire le buche e d'inserirvi la «semente». I tuberi da seme vanno prescelti e messi in disparte, con un trattamento particolarmente accurato, fin dal raccolto. Essi, scelti fra i tuberi di piccole proporzioni, sani ed integri, saranno piantati a profondità maggiore o minore secondo la varia natura del suolo, più o meno compatto nelle singole zone. Ma v'è di più: gli indigeni ben conoscono quale singola varietà di taitu si adatti meglio a ciascun tipo di terreno. Essi distinguono sei-sette tipi di suoli, dal compatto al leggero, dal fresco all'umido e al pietroso (corallino), ecc. Parimenti distinguono le varietà di tuberi secondo le loro caratteristiche agronomiche.[25] Pertanto nell'atto di piantare i tuberi tutte le dette nozioni empiriche ed esperienze pratiche rifluiscono in un atto altamente sintetico, che comporta la consapevolezza e la responsabilità più precise di ciascun individuo, sia sul piano economico che morale e sociale. Questo valore filosofico e psicologico del lavoro sfuggì in parte al Malinowski, curioso piuttosto delle caratteristiche esteriori di esso. Per esempio egli notava ammirato la «rapidità» con cui gli indigeni maneggiavano il bastone da scavo; ma non si curava di rilevare le distanze rispettate fra le piante e fra le file, benché tale elemento sia tenicamente molto importante: tanto meno poi si curava di ricercare i motivi addotti dagli indigeni a giustificare le distanze dovute (che rispettassero certi intervalli regolari risulta dalle tavole fotografiche che corredano il testo del Malinowski, ed implicitamente dall'uso – citato da lui e da noi riportato – di delimitare parcelle regolari e uguali nel campo).[26]

Il coltivatore trobriandese, fornito del bastone da scavo, procede dunque all'operazione cruciale di tutto il ciclo annuo: la «piantagione». Ritto in piedi e reggendo con entrambe le mani il bastone, con pochi colpi egli rompe il suolo a una profondità di mezzo metro circa, per un diametro di 25-30 cm. Quindi accosciandosi, col bastone nella destra smuove la terra già rotta e con la sinistra fruga le zolle sciolte onde estirpare pietre, radici e rompere zollette ancora compatte. La rimozione delle radici parassite è aiutata dallo uso dell'ascia. Poscia il tubero da seme viene collocato nella buca e vi si ammucchia sopra un cumuletto di terra.[27]

Quanto le dette operazioni equivalgano nella forma e nell'intento a molte di quelle in uso nell'orticoltura e nella floricoltura moderna – particolarmente per quanto concerne piante a tubero – è specialmente evidente nella pratica di ammucchiar terra sul luogo del tubero appena deposto, con l'intento di preservare la freschezza del suolo – aumentandone lo spessore – dall'azione prosciugatrice del sole.[28]

È – questo – uno dei tanti elementi tecnici che rispondono unicamente ad un intento utilitario e razionale, basandosi sull'esperienza attenta e rimeditata di generazioni di coltivatori. Elementi come i suddetti sono tanto efficienti e appropriati al fine di una razionale coltivazione, che son fatti propri dagli agricoltori moderni, i quali a loro volta ne fanno oggetto di prescrizione appunto in rapporto alle coltivazioni dei paesi tropicali.[29]

Una volta eseguito l'impianto, l'orto di ignami non è certo abbandonato a se stesso: anzi, opere continue di coltivazione si rendono necessarie, al fine di assicurare il raccolto. Gli ignami sono piante scandenti: qualora venissero lasciate a sé, determinerebbero coi loro tralci un tale groviglio sulla superficie del suolo, da compromettere totalmente il prodotto, creando le condizioni più adatte per l'attacco di ruggini e parassiti animali.[30] D'altra parte ogni possibilità di procedere a ulteriori opere agricole come diserbatura e sfoltimento sarebbero impediti. I Trobriandesi seguendo anche in ciò le prescrizioni più avvedute, provvedono a fornire ciascuna pianta di un suo «bastone tutore».[31] Attorno ad esso il fusto s'arrampicherà; in tal modo viene assicurato il più libero incremento della parte aerea della pianta e il più favorevole sviluppo del tubero sotterraneo, della parte commestibile insomma. Ma anche all'arrampicamento dei fusti va provveduto con cure speciali specie nella prima fase: il germoglio va accompagnato al sostegno, al quale prov-

vederà poi in un secondo momento da sé, data la natura volubile del fusto.

Gli indigeni mostrano nel loro comportamento di saper valutare, almeno implicitamente, le esigenze fisiologiche delle loro piante e di ben conoscere quali siano i metodi per «forzare» le piante a dare il migliore e massimo prodotto. Gli indigeni trattano «implicitamente» i loro taitu come piante «sarchiate»: essi dopo la germogliazione dei tuberi procedono alla «diserbatura», che, stante la leggerezza del lavoro, viene eseguita da donne.[32] Queste ultime passano e ripassano più volte sulle piantagioni, munite di idonei piccoli bastoni da scavo: con essi si aiutano a estirpare le erbacce[33] e nel contempo rompono la crosta del suolo, così che si può a ragione parlare di una autentica, seppure embrionale, «sarchiatura»; la quale corrisponde al bisogno – noto sia pure approssimativamente anche agli indigeni – di aereazione dell'apparato radicale. Essi sanno infatti, per intuizione sintetica ed empirica, che la pianta è un essere animato, e come tale va «educata» ed alimentata: ben a proposito ricorre l'informazione fornita dal Firth, secondo la quale i coltivatori di Tikopia – aventi una tecnica agricola affine a quella dei nostri Trobriandesi –, nell'atto di accostare la terra al collo della pianta durante la «sarchiatura», dicono di «nutrire» – così facendo – la pianta, ed usano all'uopo il medesimo termine usato a indicare l'allattamento materno.[34] Del resto, l'idea che le piante siano sorta di bambini o persone che vanno allevate e assistite, è evidente in civiltà anche più affini e vicine ai Trobriandesi. «Gli ignami sono persone» dice un indigeno di Dobu, isoletta a sud delle Trobriand; «come le donne, essi danno nascita a figlioli. Come mia nonna diede alla luce tra i suoi figli mia madre, e mia madre procreò me, e mia sorella partorirà figli suoi e così essi a loro volta genereranno miei nipotini quand'io sarò morto, così fanno gli ignami.»[35]

I miti che identificano uomini e piante sono di grande diffusione tra civiltà coltivatrici. Ma alcuni di essi sono particolarmente significativi perché vi traspare l'ideologia della pianta intesa come «bambino» che va nutrito ed educato. Una donna di nome Opae, narra un mito Kiwai, diede alla luce un bambino. Ma ella non era sposata, e ignorava che cosa fosse quel suo bambino, perciò lo abbandonò e se ne partì lontano. Un uccello scorse il neonato, se ne impietosì perché non aveva una culla. Posò al suolo una foglia di pianta acquatica che gli fece da culla; l'indomani portò un'altra foglia e ad essa allacciò le braccia del fanciullo: così le braccine sembravano «foglie di taro».

Più tardi l'uccello soccorritore portò una corteccia di taro e ne coprì il corpicino del bimbo; infine portò anche una radice di taro e l'attaccò alla testa del bimbo. La radice si fissò al suolo e cominciò a crescere; gli occhi del neonato divennero tuberi di taro, e insomma dal corpo di lui crebbe una pianta di taro.[36]

Come si vede, il mito spiega l'origine della pianta di taro dalla identificazione di essa con il bimbo neonato. Il tema mitico della pianta-bambino finisce per fondersi a volte con il tema corrente della Madre-Terra che partorisce le piante. Così un altro mito Kiwai narra l'origine dell'igname. Un uomo, il quale non aveva moglie, fece un foro nel suolo e si accoppiò con la terra. In realtà sotto la terra v'era una donna nascosta, di nome Tshikaro. Ella ben presto concepì e, come si usa per le partorienti, un recinto di stuoie le fu disposto attorno. Ella diede alla luce tanti tuberi d'igname.[37] L'identificazione sistematica fra terra e «madre», fra piante e «figli», fra coltivazione ed atto sessuale (il recinto delle partorienti nel mito suddetto è il prototipo mitico del recinto degli orti) ricorre usualmente in Melanesia,[38] come tra le civiltà agricole in genere.[39]

Per ciò che ci concerne va rilevato come all'ideologia della Terra-Madre va congiunta – come sua pertinenza nel campo propriamente pratico e tecnico – l'ideologia della coltivazione come pratica di pedagogia delle piante. Sotto tale luce pertanto la diserbatura è una cura alimentare prestata alla pianta-bambino.

Il principio che presiede alla diserbatura – quello di concentrare a favore delle piante utili il nutrimento sottraendo le piante parassite – è il medesimo che giustifica anche l'operazione successiva e più delicata del «diradamento». Vengono asportati, con essa, i tubercoli laterali e superflui dai tuberi maggiori o tuberi-madre, evitando che a questi ultimi venga sottratto da quelli il nutrimento. L'operazione implica che si rompa e scavi il suolo attorno alla pianta con estrema delicatezza.[40] Non mi è dato di rinvenire in alcun'altra civiltà agricola «primitiva» una pratica simile. Questa, e le altre operazioni surriferite, concorrono a rinforzare le piante, a diminuire i rischi di marciume e di mali. Contro gli assalti di uccelli e d'insetti parassiti, d'altra parte, si provvede collocando spaventapasseri, raganelle sui campi e controllando con la massima frequenza possibile le piantagioni, distruggendo direttamente gli scarafaggi e gli altri insetti nocivi.[41]

Da aprile a giugno ha luogo il «raccolto», mentre la piantagione era iniziata in settembre protraendosi fino a novembre. Il campo si presenta come una enorme pergola carica delle fronde lussureggianti dei taitu, che arrampicandosi lungo i sostegni e slanciandosi acrobaticamente dall'uno all'altro paletto, ombreggiano il suolo pur consentendo una perfetta aereazione. Il raccolto comincia allorché gli steli, ultimato il ciclo vegetativo, si disseccano. Recisi con l'ascia di pietra i fusti al collo della pianta, mediante il bastone da scavo si frange il terreno e i tuberi, così scoperti, vengono estratti, per essere al più presto ripuliti dal terriccio e nettati delle barbe radicali mediante conchiglie usate come raschiatoi.[42] Ultime seguono l'operazione di ammucchiamento dei tuberi al campo, il trasporto al villaggio e l'immagazzinamento. Le speciali capanne-magazzino costruite per la conservazione del prezioso prodotto rispondono alle esigenze di spazio, igiene, aereazione dei tuberi, i quali vengono deposti con ogni cura entro di esse, a strati, mentre dagli ampi interstizi risultanti fra i paletti orizzontali che ne costituiscono le pareti si lasciano scorgere le abbondanti provviste anche da fuori, per la soddisfazione dei coltivatori e della comunità.[43]

Non è qui il caso di ripetere ed enumerare i lavori complementari che restano a compiersi prima che il tubero, lessato o arrostito o sfarinato, adempia la sua funzione nutritiva. Basti, allo scopo che ci proponiamo, aver «estratto» dai resoconti etnografici quanto si riferisce al momento precisamente tecnico-empirico, in rapporto al ciclo annuo dei lavori agricoli. Tuttavia, affinché tale «estrazione» di dati non rischi di divenire un'arbitraria «astrazione» dal contesto dei loro numerosi rapporti con l'ambiente familiare, sociale, religioso e ideologico quale si presenta nel complesso della civiltà trobriandese, non vanno ignorati altri fatti salienti. Si tratta di fatti che agli etnografi apparvero generalmente tanto caratterizzanti, da aver meritato da parte loro un interessamento anche maggiore dei fatti puramente tecnici.

b) Irrazionalità e Logos

Contro l'impostazione funzionalista tradizionale, che vede nel lavoro tendenzialmente un compito ed un'espressione unilateralmente «sociale», e che accentua particolarmente i problemi della divisione del lavoro per gruppi e sessi, nonché quelli inerenti all'organizzazione sociale del lavoro, ai rapporti

fra lavoro e gerarchia sociale e fra questa e utilizzazione del prodotto, noi abbiamo voluto «isolare» il lavoro dai suoi contesti sociali, esaminarlo come espressione psicologica, filosofica e culturale della personalità individuale: siamo ben lungi con ciò dal proposito di attentare alla realtà complessa della cultura, intesa come risultante di un particolare e determinato processo storico.

Ci siamo anzi proposti di porre in luce, entro il complesso delle molteplici stratificazioni storiche costituenti la «cultura» attuale – al momento preciso dell'analisi – quei valori peculiari, rapportabili al *logos* o razionalità autocosciente, in virtù dei quali soprattutto si giustifica il progresso già svolto e insieme si evince per la civiltà in questione la possibilità di ulteriormente progredire nel cammino della storia. Con lo sguardo rivolto dunque ai processi storico-dinamici passati e avvenire della civiltà trobriandese, dopo aver considerato nel precedente capitolo il momento religioso e rituale di Milamala, abbiamo consapevolmente spostato il fuoco dell'analisi culturale, in questo capitolo, a quegli elementi di consapevolezza tecnico-operativa, a quegli aspetti «moderni» e di per sé progredibili della civiltà, quali traspariscono dall'atteggiamento *in re* dell'individuo alle prese col suo lavoro tecnico. Tale analisi *in re* non pretende minimamente menomare il valore degli elementi di civiltà aventi carattere irrazionale, operanti sull'individuo per così dire *ante rem* e *post rem*: anzi vuole servire a fissare un più giusto modulo di valutazione storica degli elementi razionali (*in re*) in rapporto a quelli irrazionali (*ante e post rem*), rispetto a quanto non sia stato compiuto dalla scuola funzionalista tradizionale, impersonata nel caso nostro dal Malinowski.

Alla sopradescritta serie di attività tecnico-agricole si accompagna fra i Trobriandesi, di fatto, una corrispondente serie di complesse pratiche rituali e magiche: non v'è operazione agricola cui non corrisponda un idoneo rito inaugurativo e propiziatorio: non v'è accetta d'uso quotidiano che non venga preliminarmente sottoposta all'inizio dell'anno, a una sorta di «benedizione» magica a scopo di renderla efficiente per il lavoro. Non v'è fase vegetativa degli orti cui non presieda un rito atto a «estrarre» magicamente i germogli da terra, a «indurre» lo stelo ad avvolgersi al suo paletto, e così via. Né questo è tutto: in seno agli orti medesimi esiste una categoria speciale, di orti paradigmatici, fatti coltivare da provetti coltivatori, e ai quali è attribuito un ruolo magico-rappresentativo rispetto agli altri orti: in essi si eseguono i riti, in

essi si inizia cerimonialmente ogni fase agricola. Essi rappresentano una sorta di «spazio sacro». Ma lo «spazio sacro» accanto al «tempo sacro» costituito dai momenti rituali circuisce il lavoro profano, fino ad introdursi anche nello stesso recinto dei campi comuni: in ciascun orto vi sono angoli consacrati e destinati alla ripetizione dei riti inaugurali. V'è insomma un esteso sistema magico-rituale – dotato di tempi e spazi riservati –, entro la cui cornice si adempie tutta la vita agricola della comunità. Congiunto col sistema dei riti v'è un corrispondente sistema di miti: così l'unità mitico-rituale è preordinata ideologicamente alle opere individuali e sociali di carattere profano. Tutto ciò costituisce l'insieme di elementi che noi abbiamo definito *ante rem* o *post rem*. La collettività coltivatrice, sul punto d'iniziare un dato lavoro – fra i tanti del ciclo annuale – soggiace all'idea di ripetere supinamente il contenuto archetipale del mito, che è tutt'uno con l'insegnamento della tradizione. Gli indigeni ritengono che nel gran libro dei miti di fondazione, dove si parla dell'eroe culturale Tudava il quale dettò agli antenati le norme di agricoltura, sia già segnata ogni e ciascuna azione individuale futura. Pertanto l'*inizio* (e *la fine*) di azione – il momento potenziale di essa – già rivela il suo carattere contraddittorio rispetto all'azione *attuale* in se stessa».

Il Firth ha ben caratterizzato tale contraddizione. La mentalità del primitivo – egli asserisce a proposito dei Maori – si distingue dalla nostra perché «altro è il punto di partenza (*starting point*) per lui e per noi. I suoi processi mentali partono da un differente complesso di preconcetti iniziali».[44] Ma a proposito dei Tikopiani, in un'opera anche meglio impostata, egli esamina i rapporti fra tradizione e iniziativa autocosciente, in seno a un preciso impegno di lavoro tecnico, quello della preparazione delle reti da pesca. Egli così si esprime in proposito: «Il sistema da essi impiegato per fare le reti da pesca, per quanto semplice, non dipende – nella sua forma – né dal caso né dalla tradizione soltanto. Ogni elemento del sistema risponde a certe ragioni d'indole tecnica, di cui i Tikopiani hanno consapevolezza: essi discutono le varianti di tali elementi secondo il criterio dell'efficienza tecnica.»[45] I Tikopiani hanno dunque la precisa consapevolezza della funzione tecnica dell'opera propria, ed *essa si estrinseca su un piano completamente diverso ed autonomo rispetto alle premesse mitico-rituali*. Di ciascuna variante individuale essi sono in grado di farsi un giudizio comparativo in rapporto alla sua relativa efficienza tecnica. «Da tutto ciò si vede» continua il Firth «che i Tikopiani ricono-

scono chiaramente le finalità tecniche da essi perseguite, sanno ragionare (*have ideas*) circa l'efficienza dei processi impiegati e circa le quantità richieste: le loro ragioni essi le sanno esprimere in linguaggio parlato, del linguaggio si valgono ai fini della produzione. *Ciò è semplicemente quanto chiunque potrebbe attendersi da qualunque comunità umana, sia essa primitiva o moderna* (civilized).»[46] Il particolare contenuto «moderno» di una civiltà primitiva viene così palesemente riconosciuto e puntualizzato: esso si esprime prevalentemente nell'autocoscienza tecnica del lavoro. Tale autocoscienza tecnica non poteva mancare neppure ai Maori, i quali tuttavia usavano «partire da un diverso contesto iniziale di preconcetti», per dirla col Firth. Soltanto sul sostrato di una autoconsapevolezza dei procedimenti tecnico-agricoli tradizionali può essersi svolto e può svolgersi tuttora il processo di acculturazione che è stato adeguatamente studiato in rapporto – per esempio – alle tecniche agricole Maori. La possibilità di apprendere una scienza agricola analitica e moderna quale ha luogo fra i Maori «civilizzati», trova la sua giustificazione storica in una preesistente scienza agricola dei tempi pre-europei: è quanto ammette uno studioso americano dell'acculturazione Europeo-Maori,[47] il quale afferma come «una scienza tradizionale, tramandata dagli anziani ai giovani (esisteva) fin dall'epoca pre-europea». Nonostante il rilievo dato nella civiltà Maori originaria ai «preconcetti» magico-religiosi, in virtù dei quali, per esempio, i tuberi di patata dolce coltivati erano posti in stretto rapporto «con la potenza di figure del mondo religioso», una elementare base razionale guidava tuttavia le pratiche agricole indigene: si tratta del «senso comune»,[48] cioè di quella medesima base razionale che ha ispirato i pur lenti movimenti di innovazione e adattamento culturale dell'epoca precoloniale. Certe innovazioni e trasformazioni furono rese necessarie del resto per i Maori in seguito alle migrazioni che essi dovettero compiere da ambienti ecologicamente diversi dall'ambiente oggi da essi occupato, al quale la propria cultura originaria dovette venire adattata. Ma è a una fondamentale attitudine all'adattamento e alla trasformazione culturale, che s'ispira in sostanza l'attuale processo di adozione di un attrezzo come la vanga in ferro, in sostituzione della vanga di legno.[49]

Del resto – per tornare ai Trobriandesi – analoghe innovazioni culturali sono in atto anche fra questi: il ferro va sostituendo la conchiglia o la pietra delle asce e rispettivamente delle accette, il coltello entra come nuovo stru-

mento agricolo d'uso polivalente. Ma ciò che più conta ai nostri fini è che – come è stato osservato dall'Austen – «se un europeo giungendo alle isole Trobriand, si accingesse a coltivare i tuberi taitu secondo le sue proprie nozioni, meschini risultati egli trarrebbe: se invece egli apprendesse dai nativi la tecnica agricola locale e cercasse di sviluppare questa mediante nozioni analitiche, allora egli potrebbe esercitare un'opera utile anche agli indigeni attraverso il contatto culturale.»[50] Uno scrittore che è un tecnico di agricoltura tropicale ha saputo dare il rilievo che merita al corredo di conoscenze e pratiche empiriche in uso fra gli indigeni, in confronto ai compiti di un addestramento dei primitivi ai metodi di un'agricoltura più moderna, da compiersi dalle amministrazioni europee. È J. C. Willis, che così si esprime in proposito: «Il procedimento giusto è quello di estrarre e rendersi conto di quanto v'è attualmente di nozioni agricole fra gli aborigeni, e da queste trarre le mosse.»[51] Tale giudizio tecnico ci sembra tutt'altro che inutile a punteggiare il valore razionale dei metodi di lavoro nell'agricoltura dei «primitivi». In genere esso può valere a correggere certe presunzioni e induzioni inesatte che hanno trovato facile terreno fra gli etnografi, specie se portati a fissare il fuoco della loro indagine nell'ambito delle manifestazioni magico-religiose. Il problema dei rapporti fra agricoltura indigena (particolarmente papuo-melanesiana) e addestramento moderno trova in F. E. Williams un avvio intelligente. Anche in questo autore il riconoscimento della validità dei metodi indigeni è fatto senza riserve. L'agricoltura tropicale non va lasciata a se stessa – egli dice – ma il perfezionamento, con impiego di attrezzi moderni, di sistemi di rotazione di culture, e di istruzione analitica, non può non partire dalle pratiche già in uso localmente, anzi dovrà semplicemente proporsi di rendere queste più agevoli e sicure.[52] Né i suddetti elementi di giudizio debbono sembrare ovvii, o unilateralmente tecnici, o non pertinenti allo studio delle civiltà religiose dei primitivi. Anzi, proprio da essi discende, sul problema della comprensione della civiltà nel suo insieme, una luce che gli studiosi della pura religione troppo spesso non hanno scorto per aver trascurato i fatti più evidenti della vita materiale. D'altra parte una più approfondita comprensione delle civiltà indigene nel loro essere si è riconosciuta necessaria perfino nel campo della politica culturale e amministrativa delle regioni ad agricoltura tropicale. Ne dà prova il fatto che qualche studioso ha potuto deplorare, e proprio nel caso dei Trobriandesi, il preconcetto di malintesa superiorità

degli Europei verso gli indigeni, per cui «si è portati a ritenere che in massima parte – se non totalmente – le idee e le usanze loro siano di gran lunga inferiori alle nostre».[53] Al contrario s'è visto che la tecnica agricola dei Trobriandesi (e così dei Melanesiani, Polinesiani, ecc.) è la risultante di un lungo processo di adattamento razionale e metodico a certe determinate condizioni di clima, suolo ed ambiente, mentre tale processo presuppone l'innata attitudine e capacità di risolvere i problemi tecnici ed economici sul piano di un'economicità e razionalità antiche quanto la civiltà umana.

SINTESI. – Due atteggiamenti, due modi di orientarsi nel mondo, diversi e contrapposti fra loro, guidano evidentemente il costume originario dei primitivi Trobriandesi, come parimenti degli altri primitivi congeneri: un orientamento irrazionalistico, di natura magico-religiosa, valido soprattutto *ante rem* o *post rem*; esso sovrintende ideologicamente a ogni inizio d'azione, ne corona ogni fine mediante un rito adeguato. L'altro è un orientamento razionalistico che si attua particolarmente *in re*, nell'atto del lavoro tecnicamente impegnato. Fra l'uno e l'altro dei due modi di atteggiarsi si realizza la civiltà primitiva trobriandese. Il primo dei due atteggiamenti è all'origine del conservatorismo culturale proprio in definitiva di ogni civiltà «primitiva»; l'altro denuncia, in seno a una civiltà «primitiva», quella parte di «modernità», quella apertura di mente, sulla quale si affaccia e si basa ogni possibilità di progresso.[54]

Il comportamento del primitivo trobriandese verso la terra, l'attrezzo e il compito agricolo, presenta una profonda e sostanziale analogia con il comportamento dell'uomo cosiddetto moderno. Traspariscono chiaramente, da tutto quanto s'è detto circa le opere agricole, la padronanza psichica, la sinteticità mentale richiesta da certe singole azioni tecniche, l'economicità degli atti, infine l'implicita concezione «oggettiva» della natura. Insomma, nell'atto tecnico l'uomo si atteggia a soggetto e tratta la natura come il suo oggetto da trasformare. La conoscenza empirica dei «primitivi» contiene in germe molti dei princìpi dell'agricoltura moderna, tanto che gli Europei – come si è detto – debbono imparare dai «primitivi» le tecniche più opportune sul posto. Le singole fasi di lavoro, guardate a sé, si giustificano da sole ed esauriscono la propria ragion d'essere in un razionale ed empirico movente utilitaristico. Nessun contrassegno né vestigio di sacralità è osservabile nell'attrezzo più

elementare dei coltivatori primitivi, il bastone da scavo: esso appartiene per intero alla sfera profana, dalla quale la sfera sacrale è nettamente distinta in una sua autonomia dialettica: questa è l'autonomia (dialettica) che appartiene in radice alla sfera dell'emozionabile rispetto a quella del *logos*.

Ma il lavoro agricolo adempie anche a un'altra funzione, oltreché di utilità economica immediata. I lavoratori trobriandesi hanno fatto conoscere il loro attaccamento al lavoro dei campi in occasioni concrete. Negli anni recenti si verificò una carestia dovuta a negligenza o abbandono nelle coltivazioni per effetto del richiamo esercitato dal commercio di perle. Ci volle del bello e del buono perché i Trobriandesi si lasciassero indurre ad accettare dei viveri dagli Europei. Il senso di vergogna per lo scacco morale che essi sentivano nella carestia li spingeva a rifiutare le elargizioni di estranei. L'anno seguente essi si diedero a lavorare più duro.[55] La carestia agì nel senso di stimolare le energie e la volontà collettiva onde rivalersi dall'umiliazione subìta di fronte a se stessi. Il lavoro è dunque consapevolmente sentito come strumento di redenzione dal bisogno, e insieme come estrinsecazione della personalità individuale e collettiva.

Anche tali aspetti del lavoro valgono a far comprendere l'ampiezza delle reazioni da esso suscitate e la complessa importanza che esso assume. Tali reazioni e tale importanza sono di natura assolutamente laica. L'intera visione del mondo che accompagna il lavoro ha la caratteristica della laicità.

La laicità del lavoro ha la sua filosofia: la filosofia elementare del senso comune.[56] Ha la sua psicologia: la psicologia dell'autodominio. In virtù di tale filosofia e di tale psicologia la pianta viene «educata» dall'uomo quasi come se l'agricoltura fosse una pedagogia delle piante.[57] V'è una rappresentazione del mondo contrapposta a quella del senso comune: quella fornita dalle esperienze sacrali. Vi è pure una psicologia contrapposta a quella del lavoro: la psicologia dell'emozione e della «soggezione» mentale e fisica. Entrambe, queste rappresentazioni del mondo e questa psicologia, sono una parte della civiltà trobriandese. Insieme formano l'esperienza del sacro, insieme si oppongono all'esperienza profana del lavoro. La civiltà risulta dalla coesistenza dei momenti sacro e profano: dalla coesistenza cioè di un orientamento razionale e di un orientamento irrazionalistico. Il primo presiede al senso comune e alla conoscenza empirica, l'altro guida la magia e religione, insomma ispira il mito e il rito.[58]

La dinamica storica attraverso la quale è passata nel corso dei millenni la civiltà che oggi denominasi Melanesiana, ha certamente fatto sì che i rapporti fra «sacro» e «profano» subissero un loro proprio svolgimento, in funzione delle condizioni del vivere via via mutanti, se pur lentamente. Ma che le origini del «sacro» vadano cercate nella sfera delle esperienze emotive e che l'insorgere delle tecniche «profane» implichi l'esistenza *ab origine* di un'attitudine umana ad agire in senso economico, razionale, logico, resta – contro tutte le speculazioni contrarie – un dato indiscusso. È un assurdo speculativo quello di chi postula una nascita *ex nihilo*, anzi *ex sacro* dell'attitudine profana, proiettando quasi fuori della storia, in un tempo metafisico, l'ombra di un'umanità tutta pervasa dal «sacro», estranea alla condizione profana. Eduard Hahn aveva finito, nel suo zelo irrazionalista, col dare perfino al bastone da scavo un'interpretazione quanto mai stravagante. Il bastone da scavo avrebbe un'origine cerimoniale e religiosa. Esso avrebbe inizialmente servito, in mano al mago, ad «adescare – secondo un intento magico animistico – il "demone della vegetazione", creatura spirituale preposta ai processi vegetativi». Il mago avrebbe derivato da questo sacro strumento la sua potenza taumaturgica per la riuscita del prodotto vegetale; l'antico ruolo sacrale del bastone da scavo sarebbe testimoniato dalla «bacchetta magica» dei prestigiatori d'oggigiorno.[59]

La realtà da noi esaminata prova all'opposto il significato meramente laico sia dello strumento in questione, sia delle pratiche agricole in sé.

Da un così esemplare modello di apriorismo irrazionalista, agevolmente si scorge in qual modo, pure fra gli autori moderni della stessa tendenza, siasi attuata la confusione fra «primitivo» e «moderno», fra oggetto e soggetto di storia: come insomma si sia pervenuti a «imbarbarire» la coscienza «moderna» anziché distinguere con chiarezza storiografica ciò che di antico e di moderno si annidi nel mondo dei popoli incolti. Ché se il momento sacrale ha nessi più intimi col momento profano tra i «primitivi» che non nel mondo «moderno», è pur sufficiente quanto sopra si è detto circa le tecniche agricole di certe comunità melanesiane, ad attestare quanto erri chi sopravvalutando le forme primitive di vita sacrale, finisca per non vedere la chiara luce che viene dalla vita profana.

Se noi ora cerchiamo di definire il rapporto fra tempo profano e tempo sacro come sopra qualificati (con particolare riguardo alla festa di Capodanno e

all'annata agricola) vedremo – sul piano fenomenologico – una netta antitesi di elementi corrispondenti nell'uno e nell'altro.

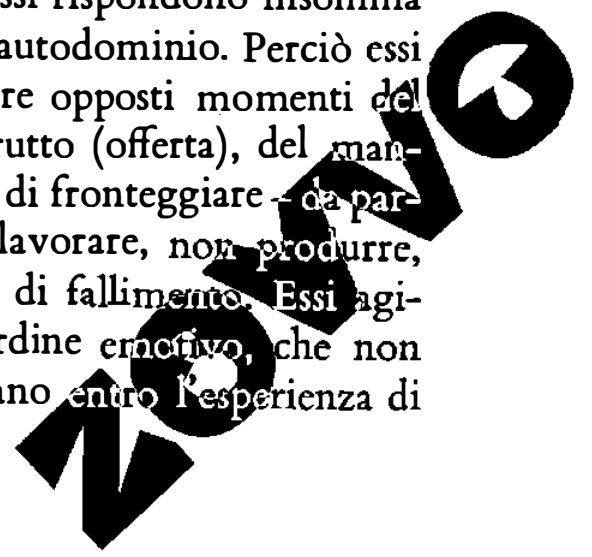
Il tabu di lavoro del primo fa da controparte al «lavoro» tecnicamente impegnato nell'altro (Cap. I, p. 59). Il tempo sacro insomma nega e contraddice formalmente il «lavoro».

In secondo luogo l'azione laica del «mangiare», propria del tempo profano, corrisponde nel tempo festivo all'opposto «tabu alimentare», come atto preliminare e inaugurativo del pasto cerimoniale dell'anno.[60] In ciò si ravvisa un ulteriore elemento della contraddizione che esiste fra tempo sacro e tempo profano.

Infine il prodotto della terra, razionalmente utilizzato nel corso dell'anno, viene annullato nell'atto rituale dell'offerta agli spiriti. In conclusione, il tempo sacro realizza l'annullamento globale e simbolico del tempo profano nei suoi valori strumentali, economici, laici.

La «festa» di Capodanno, cioè il tempo sacro, realizza una tecnica armoniosamente contesta e opportunamente adeguata onde «far uscire dalla storia»[61] il tempo profano nei suoi tre momenti salienti del lavoro, del prodotto, dell'utilizzazione di quest'ultimo.

Infatti s'è visto già che il tabu di lavoro è il modo di «far uscire dalla storia» il lavoro, con il ridurlo ad un operare senza creatività e senza prodotto. Ora, l'offerta è a sua volta il modo onde «far uscire dalla storia» il prodotto, col darlo ai morti che lo divorano e annullano. Infine il tabu alimentare è il modo onde «far uscire dalla storia» il mangiare, negandolo ritualmente in radice.

In conclusione – sempre sul piano fenomenologico – i tre momenti del lavorare, produrre, mangiare ottemperano alle esigenze vitali del gruppo secondo il principio dell'azione razionale e cosciente: essi rispondono insomma alla ragione (o senso) comune ed alla psicologia dell'autodominio. Perciò essi appartengono all'ordine della vita profana. Invece i tre opposti momenti del lavoro interdetto (tabu di lavoro), del prodotto distrutto (offerta), del mangiare vietato (tabu alimentare) rispondono all'esigenza di fronteggiare – da parte del gruppo – altrettanti rischi vitali (non poter lavorare, non produrre, morire d'inedia) emersi e uniti nel supremo rischio di fallimento. Essi agiscono secondo una rappresentazione del mondo d'ordine emotivo, che non ha nulla a che fare con il «senso comune»; essi operano entro l'esperienza di

una «soggezione psichica» che è opposta all'esperienza dell'autodominio. Perciò appartengono all'ordine della vita sacrale.

Abbiamo ora detto «soggezione psichica»: essa altro non è che quel «sentimento di dipendenza» posto anche da altri autori – per esempio dal Radcliffe Brown – al fondamento dell'atteggiamento mitico-rituale dei primitivi. Il Radcliffe Brown pone l'«istinto di paura», comune ai «primitivi» così come ai fanciulli, tra le componenti essenziali del «sentimento di soggezione»: di quel sentimento di soggezione (*feeling of dependance*) che spinge il fanciullo a «correre verso il padre e la madre per protezione», e che nelle società primitive determina l'abbondante fioritura di vita mitico-rituale. I primitivi dunque scorgono e temono un mondo «pieno» – il Brown stesso lo nota – «di invisibili rischi emananti dagli alimenti, dal mare, dal tempo, dalla foresta, dagli animali e dagli spiriti dei morti».[62] Ciò è conseguenza dell'estrema carenza di mezzi di dominio della natura.

Per concludere dunque sui rapporti fra sacro e profano, il «tabu di lavoro» appare un «istituto di inerzia culturale organizzata»: rimedio sacrale all'angoscia di un lavoro frustrato. Il «tabu alimentare o digiuno» parallelamente rappresenta un «istituto di inedia culturale organizzata»: con esso si annulla un rischio spontaneo di inedia, in rapporto con l'esperienza di angoscia.[63] L'«offerta» rituale ai morti si configura infine come «autodistruzione del prodotto o carestia culturale organizzata»: funge da garanzia contro un rischio di carestia, pur esso da porsi in rapporto con l'esperienza di angoscia.

Così, mediante la tecnica del «sacro» che sancisce e insieme riscatta l'angoscia, la collettività recupera la profana libertà di lavorare, produrre, mangiare. *Interdizioni alimentare e di lavoro, offerta primiziale* adempiono in pieno – organicamente congiunti – una tecnica già da altri troppo empiricamente detta di «vaccinazione magica».[64] In virtù d'essa una rinunzia attenuata e provvisoria ai beni vitali garantisce il loro espletamento e godimento futuro.

Il tempo sacro costituisce insomma quel particolare aspetto della cultura nel quale sono sottratti alla loro realtà storica altrettanti momenti esistenziali d'ordine profano (il mangiare, il lavorare, il produrre). Mediante la festa, o tempo sacro, si ottiene la legalizzazione e l'accettazione definitiva (almeno fino all'insorgere di un nuovo «tempo sacro») del bisogno vitale di cibo, di lavoro e prodotti. L'*intero problema dei rapporti fra tempo sacro e tempo pro-*

fano si raccoglie pertanto nella dialettica del negare onde successivamente accettare e dell'accettare solo a condizione di aver preliminarmente negato.

V'è un'aperta contraddizione fra la pretesa del mito-rito da un lato e l'operare profano dall'altro. Nel mito-rito tutte e ciascuna delle operazioni sono fissate, come su un modulo eterno e invariabile da cui si pretende dedurre altrettante copie conformi e uniformi, destinate a riempire il contenuto del tempo profano. Ma chi adempie ciascuna operazione laica in effetti non può non violare il paradigma del mito-rito: poiché nell'atto in cui egli affronta il suo compito tecnico, si trova a dover risolvere caso per caso, per ogni atto, *hic et nunc*, un corrispondente problema di scelta: nel caso nostro sarà di scelta delle distanze o della profondità dello scavo, o della qualità dei tuberi o altro ancora... In questo continuo attentato che l'uomo perpetra contro i modelli religiosi preposti alle azioni profane sta l'impronta della sua personalità; in questo contraddittorio e non ammesso attentato sta tuttavia l'apertura al progresso civile di ciascuna cultura.

Del resto il fattore personalistico entra in pieno, e con sì grande rilievo, nell'ambito stesso (pur pretenziosamente schematico, immobile, impersonale) del mito-rito, che per le operazioni rituali (ad esempio per gli orti sacri) si seleziona il personale di più provata perizia tecnica e di spiccata intelligenza. D'altronde il complesso di mito e rito – come tosto verremo a dimostrare – è tutt'altro che eterno, uniforme, invariabile. Anzi totalmente si adegua alla struttura sociale-economica delle più varie civiltà religiose, del cui dinamismo culturale subisce interamente il dominio.

Perciò possiamo ben riferire alla storia, intesa come intrinseca necessità della cultura di trasformarsi dinamicamente, le parole che l'antica saggezza di Orazio riferiva alla Natura: *expelles furca, tamen usque recurret*. Per quanto a forza respinta dalla porta, la storia ritorna prepotente dalla finestra. Essa s'insinua fin nell'intimo dell'atto rituale e nel dinamismo dell'intera vita religiosa – per non dire della vita profana –, che ne riceve, a dispetto di ogni umana tentata «evasione», impronta e sostanza.

NOTE

1. P. Laviosa Zambotti, *Origine e diffusione della civiltà*, Milano 1947, pp. 155-6, 367-372; G. Renard, *Le travail dans la préhistoire*, Paris pp. 159-160.

2. O. Menghin, *Die Tumbakultur am unteren Kongo*, «Anthropos», 20, 1925 (si riferisce al «ciclo matriarcale delle due classi» cui appartiene secondo l'autore anche la cultura melanesiana).

3. Gli ignami o yams (del genere Dioscorea, specie e varietà variabili) costituiscono il genere commestibile più diffuso, insieme col taro, nella Melanesia. Il taro, altra pianta tuberosa importante (*Colocasia antiquorum*: famiglia *Aroideae*) non è – a differenza dell'igname – pianta scadente, per cui richiede lavori più semplici di coltivazione.

4. B. Malinowski, *C. G.* I., pp. 52-3.

5-6. Malinowski, *op. cit.*, p. 54 e *passim*; J.R.A.I. 1927, pp. 212-5; Leo Austen, «Oceania» IX, 3, 1939, pp. 237-253; E. R. Leach, *Primitive calendars*, Oceania, 1950. 4, pp. 254 sgg.

7. L. Austen, Oceania, 1939, pp. 250-1.

8. B. Malinowski, *C. G.*, I, p. 11.

9. Non si può parlare di proprietà vera e propria della terra. Ogni anno si coltiva in rotazione più o meno approssimativa un «campo» nuovo, che viene lottizzato dal mago degli orti e dal capo del villaggio; i vari lotti sono assegnati ai singoli capifamiglia per la durata dell'anno.

10. Malinowski, *C. G.* I pp. 102-4; L. Austen, «Oceania», XVI 1945, I, pp. 37, 44. Per ulteriori particolari sui sistemi di coltivazione in Melanesia, cfr. Lanternari, Ann. Mus Pitrè 1954-6

11. Per la festa Milamala, v. capitolo precedente.

12. Malinowski, J.R.A.I. 46. 1916, pp. 382-3, ripubblic. in *Magic, science and religion*, N. York 1954, pp. 149 sgg. Il nome locale del rito (*iwini wowoula*) significa «lavarsi la pelle», e indica la cerimonia con cui si conclude il periodo di lutto dopo un evento mortale.

13. Malinowski, *C. G.*, I p. 61.

14. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 62, 120-2; 132-3; L. Austen, Oceania, 1945, p. 37.

15. La scienza agronomica moderna ha spiegato l'effetto concimante delle ceneri in virtù del loro contenuto in sali potassici.

16. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 110-77.

17. Per i riferimenti alle nozioni pratiche generali di agronomia e coltivazione di piante erbacee alimentari – sia in questo luogo sia altrove –, rimando a qualunque buon trattato, p. es.: E. De Cillis, *Trattato delle coltivazioni*, voll. 3, Portici, 1929-1937 (particolarmente il vol. I, *Parte generale*).

18. Malinowski, *C. G.*, I, p. 88.

19. Per le tecniche agricole polinesiane in particolare, vedi oltre. cap. relativo.

20. Sui metodi di tecnica agricola in uso nella Melanesia e relativa bibliografia v. Lanternari, Ann. Mus. Pitré, 1954-56.

21. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 120-22.

22. Malinowski, *C. G.*, I, p. 123.

23. Debbo questo particolare all'osservazione delle fotografie riprese da L. Loria nella

spedizione del 1890–96 nella Nuova Guinea Britannica, e conservate presso il Museo Preistorico Etnografico L. Pigorini di Roma. Per vari particolari differenziali nella tecnica agricola di altre cumunità melanesiane, cfr. Lanternari, «Ann. Mus. Pitré» 1954-56.

24. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 76-7.

25. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 76, 172-73.

26. Assai più accurata è, sotto tale riguardo, l'indagine del Firth sull'agricoltura dei Tikopiani. Il Firth, che deve principalmente proprio al Malinowski i fondamenti del suo metodo etnografico – da lui tuttavia assai perfezionato – mostra una particolare sensibilità al problema dei rapporti fra «razionale» e «irrazionale» nelle attività tecniche e in quelle attività religiose che hanno un intimo nesso con gli scopi utilitari delle prime. Perciò egli valorizza in pieno quei particolari elementi tecnici (agricoli) che hanno un notevole valore indicativo rispetto al grado di consapevolezza razionale degli indigeni. Egli all'uopo osserva come gli indigeni abbattono piante anche se utili, al fine di lasciare libero sviluppo ad altre piante, quando le prime capitino a crescere troppo vicino alle altre sì da sottrarre loro spazio: «...i Nativi sanno benissimo che (le piante) abbisognano di tali spaziature fra loro per poter crescere bene» (R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, p. 93). Alcune annotazioni estremamente generiche riportate dal Malinowski, scarsamente compensano la carenza di un'indagine particolareggiata circa l'atteggiamento psichico più o meno cosciente degli indigeni Trobriandesi verso i problemi tecnici empiricamente risolti da loro col lavoro agricolo. «Essi conoscono perfettamente» dice il Mal. «quali effetti derivano da un'accurata coltivazione del suolo, e tali effetti essi si sforzano di produrre mediante un competente e industrioso lavoro» (*C. G.*, I, p. 77).

27. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 132-6. Nella Nuova Caledonia l'operazione di piantagione si differenzia in qualche particolare da quella delle Trobriand. Tre uomini si pongono in cerchio attorno a un punto e fanno leva ciascuno col proprio bastone in modo da sollevare un'unica grossa zolla di terra insieme. Segue una donna, la quale in ginocchio e mediante un piccolo bastone rompe la zolla così ottenuta (M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, pp. 60–1). I Mailu (Massim meridionali, Nuova Guinea sud-orientale) impiegano, sia per sradicare gli arbusti sia per piantare i tuberi, ciascuno «due» bastoni da scavo, con cui fanno leva per rompere il sodo (J. V. Saville, *In unknown New Guinea*, London, 1926, p. 172).

Circa la piantagione, non tutti i Melanesiani usano per semenza un tubero intiero. I Tanga, nell'isoletta omonima a est della Nuova Irlanda, tagliano ogni tubero in cinque pezzi, che seminano separatamente (F.L.S. Bell, Oceania 1946, p. 156).

28. Al fine di preservare l'umidità del suolo nella prima fase vegetativa in certe regioni, come a Ceylon, dove vige la cultura di yams, s'usa coprire il terreno mediante foglie secche o paglia, e il metodo è consigliato da agronomi moderni (D. J. De Soyza, *Yam cultivation in the Kegalla District*, «The Tropical Agriculturalist», 1938, p. 77).

29. La creazione di arginelli in corrispondenza dei solchi (o delle buche) impiantati a ignami è consigliata da agricoltori moderni (cfr. D. H. Brown, *The cultivation of yams*, «Tropical Agriculture», Trinidad 1931, vol. VIII, p. 205). Nelle isole Trobriand è assente la usanza di coprire mediante fogliame il suolo piantato, come invece si pratica nella stessa Melanesia a Tikopia (R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, p. 94), o altrove (per Ceylon,

v. J. De Soyza, *Yam cultivation in the Kegalla District*, «The Tropical Agriculturalist», 1938, p. 77). Gli ignami sono piante agronomicamente esigenti, richiedono terreno misto, profondo, leggero, permeabile, fresco, ricco di *humus*, oltre a un clima caldo-umido (O. Campese, *Colture tropicali e lavorazione dei prodotti*, Milano, 1939, VI, pp. 427-32). È chiaro che i Trobriandesi vogliono praticamente realizzare al massimo grado le condizioni richieste dalla pianta, particolarmente per quanto riguarda la freschezza del suolo. Gli ignami richiedono un lavoro profondo del suolo (G. Cantoni, *Enciclopedia Agraria Italiana*, 1880, vol. II, p. 365): l'ammucchiamento del terreno sopra il tubero compensa la limitata profondità di scavo raggiunta con l'attrezzo.

30. Per i rapporti esistenti fra ammassamento di piante in vegetazione – qualunque sia la causa – e lo sviluppo di malattie vegetali o di parassiti, vedi in generale: V. Peglion, *Le malattie crittogamiche delle piante coltivate*, Casale Monferrato, 1934. In particolare, per il marciume delle piante tuberose cfr. pp. 398-460; per le ruggini in genere, pp. 224-329; per il marciume radicale parassitario, pp. 528-35.

31-32. Questa pratica, come pure le altre che tosto diremo della diserbatura, sarchiatura, sono «scientificamente» prescritte per la cultura degli ignami da O. Campese, *op. cit.*, vol. VI, pp. 429-32. Gli esperimenti agricoli più moderni condotti da stazioni agronomiche Britanniche e Americane in località tropicali hanno confermato in pieno la «bontà» dei metodi usati dagli indigeni, salvo – ovviamente – le riserve da farsi relativamente all'attrezzatura tecnica (cfr. J. A. Barral – H. Sagnier, *Dictionnaire d'Agriculture*, Paris, III, 1889, pp. 266-67; J. N. Milsum-E. A. Curtler, *The experimental cultivation of yams at Government plantation, Serdang* (Singapore), «The Malayan agricultural Journal», vol. XIII, 1925, n. 11, pp. 356-63; D. J. De Soyza, *op. cit.*; A. Sankaran, *Cultivation of Dioscorea alata*, «Indian Farming», Delhi, vol IX, n. 10, Oct. 1948, pp. 411-2; D. H. Brown. *The cultivation of yams*, «Tropical Agriculture», 1931, pp. 201-6, 231-6.

33. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 137-9; Austen, Oceania», XVI, 1945, p. 39.

34. R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, p. 94.

35. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, London, 1932, p. 107.

36. G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of Br. New Guinea*, London, 1927, pp. 86-7.

37. Landtmann, *op. cit.*, p. 81.

38. J. Margot Duclot-J. Vernaut, *La terre et la catégorie du sexe en Mélanesie*, «Journal de la Soc. des Océanistes», II, 2, 1946, 5-54, partic. 25, 41-5.

39. M. Eliade, *La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques*, «Eranos Jahrbuch», 1954, pp. 57 sgg.

40. Malinowski, *C. G.*, I, p. 138.

41. Malinowski, *C. G.*, I, p. 138, Austen, «Oceania», 1945, p. 40.

42. Malinowski, *C. G.*, I, pp. 167-87.

43. Malinowski, *C. G.*, I pp. 222, 241-2. La struttura delle capanne-magazzino, su cui il Malinowski fornisce molti particolari, si basa sulla sovrapposizione di paletti alternatamente per coppie parallele (la planimetria della costruzione è rettangolare). Ma il particolarissimo espediente tecnico col quale i paletti vengono fermati l'uno all'altro così da formare una costruzione solida appare in C. G. Seligmann, *The Melanesians of British N. Guinea* London 1910, p. 695, tav. 77. Ivi è possibile scorgere le scanalature incise tra-

sversalmente in corrispondenza delle due estremità di ciascun travicello: sulla scanalatura appoggia il travicello sovrapposto. Anche delicate incisioni ornamentali sono visibili in figura, con rappresentazioni geometriche ed animalesche.

44. R. Firth, *Primitive economics of the New Zealand Maori*, London, 1929, p. 130.

45. R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, 1934, p. 97.

46. R. Firth, *op. cit.*, p. 101 (il corsivo è mio).

47. H. B. Hawthorn, *The Maori, a study in acculturation*, «Amer. Anthropol.» 46, 2, parte 2. 1944, pp. 65-9.

48. H. B. Hawthorn, *op. cit.* p. 66 («common sense»).

49. H. B. Hawthorn, *op. cit.*, pp. 65, 67. Di «entusiastica adozione di elementi culturali europei» parlava del resto riguardo ai Maori lo stesso Firth (*Primitive economics of the New Zealand Maori*, pp. 456 sgg.).

50. L. Austen, «Oceania», 1939, p. 253.

51. J. C. Willis, *Agriculture in the Tropics*, London, 1909, p. 162.

52. F. E. Williams, *Orokaiva magic*, London, 1928, pp. 105-108, 152-164.

53. L. Austen, «Oceania» 1939, p. 253.

54. H. B. Hawthorn, *op. cit.*, «American Anthropol.» 1944, 2, Parte 2, p. 65.

55. L. Austen, «Oceania», 1945, pp. 45-6.

56. Del «senso comune» parla già il Malinowski, a proposito del lavoro dei Trobriandesi (*C. G.*, I, p. 77); ne parla il Firth a proposito del lavoro dei Maori (*Primitive Economics of New Zealand Maori*, p. 66) e implicitamente dei Tikopiani (*Primitive Polynesian economy*, p. 93). Per il «senso comune», v. anche: Firth, *Human types*, London, 1956, p. 154.

57. R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, p. 94.

58. Gli aspetti irrazionalistici della civiltà determinano quella particolare tendenza propria in special modo dei primitivi che è il «conservatorismo culturale». Ma anche questo fenomeno in ultima istanza va riferito a un fondamento razionale (R. Linton, *Acculturation in seven American Tribes*, New York, 1940, p. 468).

59. E. Hahn, *Die Entstehung der Pflugkultur*, Heidelberg, 1909, pp. 21-22; *Von Hacke zum Pflug*, Lipsia, 1919, p 16.

60. Malinowski, *C. G.* I, p. 164. Il Malinowski accenna a detto tabu in maniera incidentale, per null'affatto nella trattazione del contesto rituale. Eppure esso è di notevole importanza nel problema dei rapporti fra sacro e profano.

61. Per il concetto di «evasione dalla storia», cfr. E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1948, 77 sgg.; Id. «Società», IX, 1953, n. 3; Id., S. M. S. R. 1953-54, pp. 23 sgg. (estr.) (Il De Martino parla di «destorificazione»).

62. A. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, London, 1922, pp. 327-8.

63. Per i rapporti che si stabiliscono tra la «paura di mangiare» e le manifestazioni angosciose, cfr. W. Stekel, *Les états d'angoisse nerveux et leur traitement*, Paris, 1930, pp. 38 sg., 217. Il digiuno è una reazione comune nelle manifestazioni del genere (*op. cit.*, pp. 207-229). Per ciò che concerne il tema dell'autodistruzione del prodotto, esso trova riscontro nella tendenza all'autodistruzione propria di nevrosi angosciose (Stekel, *op. cit.*, pp. 39, 473-83; Boutonier, *L'angoisse*, pp. 262, 268).

64. H. Aubin, *L'homme et la magie*, Paris, pp. 154, 180.

3. LA FESTA DI CAPODANNO IN MELANESIA

Abbiamo voluto chiarire il valore funzionale del ciclo rituale Milamala, in rapporto all'attività lavorativa profana di cui esso rappresenta la contro-parte sacrale.

Vogliamo tuttavia tornare a sottolineare – né ciò sembri inutile – l'importanza del rapporto che unisce l'attività operativa con quella festiva come due momenti psicologicamente dialettici della società coltivatrice.

Non si può intendere il ruolo esistenziale delle forme di vita religiosa se non inserendo ciascuna d'esse, come membro di un organismo vivente, nella vita concreta della società. Non si può intenderne il ruolo storico, se non inserendole nella loro dinamica storica. All'indagine funzionale non può pertanto non tener dietro, integrante e autonoma, l'indagine storica.

È perciò che ci poniamo il problema, fino a qual punto la festa Milamala costituisca un «caso unico», o se essa appartenga a un complesso religioso e culturale unitario, e quale sia eventualmente questo complesso. Occorrerà insomma determinare a quali esigenze storico-culturali il «tipo» di festa in questione nel suo momento di genesi abbia risposto: a quali esigenze storico-culturali eventualmente rispondano i suoi ulteriori sviluppi riconoscibili per entro le civiltà dell'Oceania. Ci sembra, questa, la sola via attraverso cui pervenire ad una nozione storicamente esatta non solo della genesi, ma anche dello svolgimento proprio dell'istituto religioso in questione. In termini diversi, dobbiamo rispondere ai seguenti quesiti scaturenti dalla documentazione etnografica: nacque, la festa Milamala od altro rito affine ed equivalente, avendo già uniti in sé i suoi elementi attuali – celebrazione del raccolto, ritorno dei morti, offerta primiziale ed orgia – come complesso religioso omogeneo?; in caso positivo, quale determinata esperienza esistenziale sottende un siffatto complesso religioso?; infine, quali sviluppi ha subìto il rito di Capodanno nelle civiltà oceaniane?; quali reazioni ha prodotto, in rapporto al contatto culturale europeo?; quale significato e funzione hanno codesti recenti sviluppi?

Solamente la storia infatti, non la psicologia, né l'esame funzionale, può

dar conto della genesi ultima e degli ulteriori svolgimenti dinamici di un istituto culturale, giustificando e l'una e gli altri alla luce del suo determinismo.

A tal punto s'impone un esame di quelle manifestazioni religiose – d'ambiente melanesiano – che con il rito già esaminato abbiano, o abbiano avuto in passato, equivalenza di significato, analogia di funzione. La comparazione dei complessi festivi polinesiani fornirà altri elementi importanti. Ma soltanto l'esame storico-comparativo dei riti di Capodanno propri di civiltà religiose della caccia-raccolta consentirà di determinare il livello storico-culturale preciso del rito-mito in questione, e delle manifestazioni affini.

Isole Salomone

Il nuovo anno è celebrato nelle Salomone settentrionali, particolarmente nello stretto di Bougainville, verso la fine di ottobre: in quest'epoca si approssima la levata eliacale delle Pleiadi, che forniscono una guida per fissare le epoche della piantagione di ignami (Guppy, p. 56). In tutta la Melanesia del resto la levata delle Pleiadi corrisponde al periodo nel quale va preparato il terreno per le piantagioni di ignami. Infatti le Pleiadi annunciano la stagione delle piogge, e l'avvento del clima più adatto per le piante a tubero come ignami e taro, che ricevono particolare vantaggio dall'umidità e dal calore del periodo che va da novembre ad aprile, od oltre.[1]

A San Cristoval (Salomone sud-Orientali) la festa di Capodanno coincide con il tempo delle primizie degli orti. La festa, *hoasia*, precede il raccolto ufficiale. «Igname amaro e cattivo, anno amaro e cattivo!»: così esclama il celebrante nell'atto di cuocere i primi, simbolici ignami estratti dagli orti, avanti ad offrirli, insieme con i pesci della prima pesca, ai morti, agli spiriti e all'essere supremo (Fox, p. 329). Due tuberi di ignami, due frutti di ciascun prodotto vengono raccolti da ogni orto e portati dinanzi alla casa *tawao*, dove si conservano i crani degli antenati. Quivi ha luogo l'offerta ai defunti. La festa, che si protrae per più settimane, comprende un rito di spegnimento del fuoco di casa: dal momento in cui il fuoco è estinto la popolazione è tenuta ad osservare il tabu alimentare astenendosi dal consumare i nuovi prodotti finché non si sia proceduto all'accensione di un

nuovo fuoco (Fox, pp. 328-9). Tutto il villaggio si reca in processione sul colle presso l'albero sacro e la pietra sacra, ove il serpente alato Hatuibwari, disceso dal cielo, secondo il mito sarebbe giunto in terra. Quivi viene allestito un piccolo orto in miniatura; una pesca simbolica in mare viene anche eseguita da una canoa. I partecipanti celebrano il pasto inaugurativo dell'anno, assaggiando i primi ignami. Momento particolarmente solenne del ciclo festivo è quello nel quale, alla fine, i celebranti espellono mediante uno scongiuro gli spiriti dalle case: «Che gli spiriti *adaro* lascino queste case, che febbre, malanni e tosse abbandonino le case!» (Fox, p. 333). Sotto la denominazione di *adaro* si raccoglie ogni sorta di spiriti malefici, tra cui hanno notevole posto quelli dei morti (Fox, p. 124). Per scacciare gli spiriti dalle case si spazza ogni parte dell'abitazione mediante foglie di *dracaena*. Queste hanno un particolare potere contro gli *adaro*: anche alla morte di un uomo, si usa «pescare» lo spirito *adaro* del morto impiegando a guisa di esca le foglie di *dracaena* (Fox, pp. 278-9). Del resto l'uso delle foglie di *dracaena* nei riti di fertilità in senso apotropaico è diffuso in Melanesia.[2]

Concomitante e simultanea con l'inaugurazione dei prodotti degli orti è, nel rito *hoasia*, la celebrazione dei frutti degli alberi. Infatti *hoasia* è anche nome di un albero i cui frutti si colgono appunto in occasione dell'omonimo rito annuale, e che in tale circostanza viene consacrato: la festa si svolge precisamente attorno all'albero *hoasia* come attorno al suo centro.

Del resto, poiché gli indigeni vivono anche di pesca – il pesce più comune è il bonito – oltre che di agricoltura e di prodotti arborei, nel rito di Capodanno essi celebrano accanto al primo prodotto degli alberi e degli orti, la prima pesca dell'anno. Le primizie del mare essi dedicano agli spiriti, unitamente con le primizie della terra, e soltanto a celebrazione compiuta procedono al profano raccolto (Fox, pp. 279, 329).

Anche a Florida, nelle Salomone sud-orientali, ha luogo un'offerta primiziale dei prodotti vegetali agli spiriti dei morti, detti ivi *figona* (= *vigona*), i quali sono in così stretta connessione ideologica con la vita agricola, da sovraintendere, nelle credenze locali, alle coltivazioni (Codrington, p. 134). A Malaita e nelle altre Salomone sud-orientali l'offerta dei primi ignami prodotti dagli orti annualmente è fatta agli spiriti dei morti previa astinenza alimentare da parte della comunità celebrante.[3]

A Eddystone, nelle Salomone occidentali, la presenza dei morti è gravemente sentita dagli indigeni nella festa *titikele*. Con essa celebrano le primizie dell'anno; ignami e noci vengono presentati a tutti i morti del villaggio in una solenne processione con la quale vengono visitate a una a una le case dei crani. Uno scongiuro particolare è pronunziato per stornare gli spiriti (Hocart, pp. 299-300).

Bibliografia:
C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, London, 1924.
A. M. Hocart, *The cult of the dead in Eddystone of the Solomon*, J. R. A. I., 52, 1922, pp. 259 sgg.
R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891.
H. B. Guppy, *The Solomon Islands and their natives*, London, 1887.
W. G. Ivens, *Melanesians of the S. E. Solomon Islands*, London, 1927.

Nuove Ebridi

A Malekula la festa di Capodanno ha una fisionomia ben marcata e il suo nesso con il ciclo di coltivazione degli ignami è essenziale alla sua struttura. La festa è un'esplicita celebrazione dei defunti.

Il calendario di Malekula è lunare, come in tutta la Melanesia e la Polinesia.[4] È costituito di dodici mesi lunari più un mese intercalare[5] che ha la funzione di raccordare a intervalli l'anno lunare con quello solare. Un'informazione piuttosto succinta della festa di Capodanno è data dal Deacon, e si riferisce al distretto sud-occidentale dell'isola, da lui esplorato. Tuttavia è da ritenersi con fondate ragioni che una simile festa abbia luogo negli altri distretti dell'isola, nonché nelle isole minori. Il Layard, a proposito del distretto settentrionale, afferma l'esistenza del Capodanno rituale; asserisce inoltre che esso rappresenta l'annuo ritorno dei morti, che è la festa degli ignami, e che ha luogo subito dopo il raccolto (Layard, pp. 6, 288).

L'inizio ufficiale dell'anno viene determinato in differente modo nelle regioni costiere e in quelle interne. Nelle prime si assume come indicatore dell'inizio dell'anno un fenomeno di natura marina, nelle altre il raccolto, in combinazione con alcune particolari osservazioni astronomiche,

cioè – come già detto – la levata eliacale delle Pleiadi e in più il novilunio.

Sulla superficie del mare, a data fissa in rapporto al ciclo lunare e solare, ogni anno fa la sua comparsa un anelide particolare, il palolo (*Eunice viridis*), in grandi sciami che giungono verso la costa per deporre le uova (Harrisson, p. 63; Layard, p. 288). La sciamatura di questo verme, che funge da alimento per le popolazioni costiere, viene attesa e diligentemente sorvegliata. Essa per le tribù della costa dà inizio formale all'anno. Ciò si verifica in coincidenza con la fine del raccolto degli orti.

Nelle regioni continentali la festa di Capodanno ha inizio formalmente allorquando, a raccolto ultimato, la nuova luna spunta di sera all'orizzonte (Deacon, p. 642).

Un'analoga differenziazione di indicatori calendariali per la festa degli ignami si riscontra fra le tribù marittime e quelle continentali delle isole Trobriand. Nell'isola di Vakuta ad esempio, all'estremità meridionale dell'arcipelago, il palolo fornisce con la sua sciamatura di ottobre-novembre il segno per dare inizio alla festa Milamala;[6] mentre altrove, nell'isola grande di Kiriwina, il segno è fornito dalla comparsa del novilunio. Ma v'è perfetta equivalenza fra i due indicatori, perché la sciamatura del suddetto verme marino coincide in modo preciso con fasi determinate della luna di ottobre-novembre.[7] Del resto a Vakuta il mese festivo di denomina anche *palolo*, mentre reciprocamente il verme è noto col nome di *milamala*.[8] Ciò dimostra l'identità ideologica di due esperienze: l'una relativa al novilunio e l'altra alla comparsa del palolo per le popolazioni costiere. Del resto il preciso determinismo che l'elemento marino, con le sue particolari vicende biologiche, esercita sul calendario dei lavori e delle feste fra le tribù della Melanesia e della Polinesia dedite in prevalenza alla pesca si ripete costantemente, e con esso il contrasto rispetto alle tribù più interne prevalentemente agricole. Ciò sta a indicare quale intimo nesso, tra queste popolazioni primitive, ha il calendario con le varie esperienze di vita vissuta giorno per giorno, e particolarmente con l'attività economica predominante – la pesca, l'agricoltura – secondo i luoghi e gli ambienti. V'è un netto dualismo di esperienze in tal senso fra ambienti marittimi di pescatori e ambienti interni. Il palolo con la sua decisiva comparsa non solo annuncia l'inizio di una stagione di abbondanza – in tale periodo cade il raccolto di ignami e inizia la pesca dell'anelide – ma anche il ritorno del ciclo annuo solare e lunare. Così un diverso tipo di calendario hanno anche nella

Nuova Zelanda i Maori della costa e dell'interno.[9] V'è corrispondenza con quanto accade fra i Kiwai le cui tribù, vivendo sul mare, determinano l'inizio dell'anno in base alla comparsa delle tartarughe marine in superficie, nel periodo della prolificazione. Allora appunto i Kiwai stabiliscono di iniziare le piantagioni,[10] e ha luogo la cerimonia delle tartarughe che ha un ruolo fondamentale nella loro civiltà, quasi una festa di Capodanno.[11]

La festa dell'anno nuovo a Malekula, detta *neerew*, celebra il raccolto degli ignami che formano anche qui la base economica della società.[12] Essa ha luogo nel mese lunare omonimo e vi partecipano tutti i villaggi del medesimo distretto. La vigilia del novilunio gli ignami vengono portati al villaggio per la distribuzione dell'indomani. Ma fino a tale data vige il tabu sui prodotti dell'anno, in particolare sugli ignami; è vietato anche prelevarli dai campi, oltre che farne uso.[13] Diversi villaggi in visita reciproca e in commemorazione dei reciproci morti procedono, durante la festa, a uno scambio cerimoniale di tuberi in dono.[14] Il *neerew* inizia al mattino, con un battere solenne di gong. Ma il ritmo prescelto in tale sorta di musica ha un preciso significato evocativo e ideologico, che si richiama direttamente al culto dei morti nella particolare configurazione ch'esso presenta nella civiltà in questione. Fra i più marcati elementi religiosi e sociali della cultura delle Nuove Ebridi figura la società Nimangki o Maki,[15] costituita da una gerarchia di gradi aventi valore sociale, politico e religioso, il passaggio dall'uno all'altro dei quali è contrassegnato da altrettanti riti particolari. Nel rituale Nimangki a ciascun grado della società corrisponde un determinato e diverso ritmo di gong. Ora, il ritmo musicale adottato nel corso del *neerew* corrisponde al massimo grado sociale cui volta per volta appartenne il morto, o appartennero i morti che in ciascun villaggio s'intende particolarmente commemorare.[16] Gli uomini illustri, nonché coloro che sono morti nel corso dell'ultimo anno, vengono commemorati menzionandone il nome.[17] La parte culminante della festa – che dura tre giorni[18] – consiste in un festoso banchetto collettivo, col quale si scioglie il tabu vigente finora sul nuovo prodotto dei campi.[19] La gerarchia sociale nimangki (o maki) finisce per influire notevolmente sulla scelta dei morti da commemorare nella festa *neerew*: questa pertanto, mentre da un canto conserva il carattere di «festa di tutti i morti dell'anno», dall'altro è anche una «festa di certi morti particolari», e cioè dei più illustri. «Se si tratta» rileva in proposito il Deacon «di illustri individui che raggiunsero

i più alti gradi sociali (della società Maki), si può risalire assai indietro nelle generazioni».[20] La festa dei morti si adegua pertanto alla stratificazione gerarchica della società locale, e mentre rappresenta una commemorazione collettiva di tutti i morti comuni dell'ultimo anno, un posto speciale riserva alla rievocazione individuale degli antenati più illustri.

Durante il *neerew* del distretto, ciascuno dei clan in cui è ripartito ogni singolo villaggio esegue un altro particolare *neerew*, il *neerew* di clan, nel quale al culto collettivo dei morti s'unisce l'idea di propiziare il futuro prodotto. In occasione del *neerew* di clan le ossa di coloro che sono morti nell'ultimo anno sono raccolte e deposte nell'ossario comune di clan.[21] D'altra parte, sappiamo dal Layard che nelle piccole isole di Atchin, Vao, ecc., a nord-est di Malekula, nel corso della festa che cade dopo il raccolto di ignami, fra ottobre e novembre, i morti tornano a visitare le loro antiche dimore.[22] Data l'uniformità sostanziale della civiltà religiosa nonché del ciclo agrario e festivo delle genti di Malekula e delle isole minori, poiché d'altronde il *neerew* è certamente tutt'una cosa con la festa cui allude a sua volta il Layard per le isole piccole (infatti come annota l'autore «essa corrisponde al nostro Natale»)[23] v'è ragione di ritenere che, sebbene non ne parli esplicitamente il Deacon, a Malekula come nelle prossime isole sia ritualizzato nel *neerew* un ritorno annuale dei morti.

Non pare esistere, almeno esplicitamente secondo le fonti disponibili, un rapporto quale che sia fra il rito *neerew* di Malekula e la corrente mitologia locale in cui dominano le figure degli eroi culturali Ambat. Fondatori della coltivazione del cocco e di altre specie fruttifere arboree, Ambat sono nel mito cinque fratelli di pelle bianca, i quali – e particolarmente il maggiore e più saggio di essi – fondano isole, ordinano e prescrivono alla donna Nevinbumbaau di pelle bruna, loro sottomessa, di liberare dalle pietre il suolo e di piantare gli alberi (Deacon, pp. 617 sg; Layard 1928, pp. 214 sg., 218). L'opera di fondazione degli eroi culturali si riferisce univocamente alle specie arboree. Tuttavia noteremo come interessante il particolare del colorito bianco della pelle loro attribuito, e che si ripete come tema di grande diffusione nella mitologia degli eroi culturali melanesiani. Poiché fra i temi mitici più comuni v'è anche quello dei morti «bianchi», poiché insomma il colorito «bianco» è attribuito comunemente ai «revenants», tanto che gli Europei stessi per la loro carnagione bianca sono identificati con i morti che tornano[24] si

può ben ritenere che il pallore del volto e del corpo abbia un valore semplicemente mitico, indicativo d'una potenza sovrannaturale, in rapporto all'esperienza del cadavere che nel suo pallore accoglie, secondo la religione locale, una potenza operativa ambivalente, creativa e distruttiva, d'ordine superiore all'umano. Si vuol porre con ciò una seria riserva all'interpretazione letterale addotta dal Riesenfeld, il quale scorge negli esseri pallidi dei miti melanesiani i portatori storici di un'ondata etnica a pelle chiara in contrasto con il tipo melanesiano a pelle scura. Il tema degli eroi culturali a pelle chiara secondo noi in Melanesia si spiega come riflesso di quel fondo di esperienze elementari ed arcaiche costituite dalla credenza nei morti che, pallidi, tornano a farsi vedere dai viventi. Il rito *neerew* rappresenta la controparte cultuale di tale credenza mitica.

La duplice pratica, di «commemorare» i morti comuni dell'anno e gli antenati della gerarchia Nimangki, ha al suo fondamento un bisogno di risistemare alla fine dell'anno lavorativo i rapporti fra i morti e i viventi, poiché detti rapporti in tale data sono sconvolti da una crisi sacrale che va risolta onde riaprire la vita al lavoro profano.

V'è un caratteristico sdoppiamento di funzioni, nel rituale delle Nuove Ebridi, fra villaggio e clan. Ad ogni festa collettiva, di chiaro valore agrario, si accompagnano le singole feste di clan, di tipo totemistico. La commemorazione dei morti del villaggio si distingue dal rito clanico della sepoltura in ossario. Ma anche se nel *neerew* di clan si può scorgere un'influenza totemista[25], certo il carattere collettivo del seppellimento, la sua data determinata in funzione del raccolto sono elementi di netta provenienza agraria. Insomma, due ordini di influenze locali s'intrecciano nel Capodanno delle Nuove Ebridi con il suo sottofondo agrario più comune: l'influenza della stratificazione sociale dovuta alla società Nimangki, l'influenza totemica. Già il Deacon sembra aver percepito la predominanza della componente agraria nel *neerew* in genere e nel *neerew* di clan in particolare. Egli infatti osservava come «l'unione di una festività del raccolto con una cerimonia commemorativa dei morti dell'ultimo anno è tipica dei popoli agricoli . . ., e l'aspetto funerario del *neerew* di villaggio» – sempre secondo lui – «va messo in rapporto con la pratica, propria del *neerew* di clan, di raccogliere le ossa degli ultimi morti e di deporle nell'ossario».[26]

In conclusione risulta evidente che a Malekula e nelle isole prossime delle

Nuove Ebridi, alla festività del raccolto è organicamente unita la celebrazione dei morti. Si tratta di una festa tipica di Capodanno. La riscontrata tendenza ad un culto individuale e genealogico dei morti corrisponde alla presenza, entro la società, d'una aristocrazia iniziatica i cui gradi religioso-sociali corrispondono ad altrettante graduazioni di censo economico. Infatti il rito d'ammissione a ciascun grado comporta a carico dei novizi offerte e tributi cerimoniali via via più gravosi dai gradi più bassi ai più elevati. Soltanto chi possiede un notevole censo o chi – ciò che è equivalente – può contare sui servigi di molte persone, può adire ai gradi più alti.[27] Costui finisce per conquistare una sorta d'immortalità, in quanto gli spetta il diritto d'essere commemorato per anni ed anni ad ogni Capodanno.

Assistiamo nelle Nuove Ebridi al costituirsi di un culto genealogico dei defunti di gran rango e più rappresentativi, che prelude al culto degli antenati regali[28] vigente nelle società più marcatamente gerarchicizzate della Polinesia e di altrove.

Bibliografia:

J. W. Layard, *Degree-taking rites in South-West Bay, Malekula*, J. R. A. I., 58, 1928, pp. 139-223.

A. B. Deacon (ed. C. H. Wedgwood), *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides*, London, 1934.

T. Harrisson, *Savage civilization*, London, 1937.

J. W. Layard, *Stone men of Malekula*, London, 1942.

Figi

Nell'isola di Viti Levu, la principale del gruppo delle Figi, restano tuttora le tracce monumentali del sacro luogo destinato, fin dai tempi precedenti all'influsso europeo, alla celebrazione della grande festa di Capodanno e dei morti, attualmente decaduta. La festa si celebrava nel recinto-santuario Nanga, che significa «letto». Esso era di fatto il «letto» degli antenati (Thomson, p. 147). Un grande parallelogramma di lastre di pietra rizzate verticalmente sul suolo delimitavano uno spazio cosparso di alberi, fornito di piattaforme-altari di pietra, destinate alle offerte. Un gran numero di simili

recinti sacri sono cosparsi presso i villaggi siti nella parte occidentale e centrale di Viti Levu. Non ne esistono tracce fuori di quest'area (Riesenfeld, p. 592). L'area di diffusione dei sacri recinti Nanga è abitata da una popolazione d'idioma melanesiano, culturalmente ben differenziata dalle tribù dell'est di Viti (e delle «isole», come si usa chiamare le isole minori, nonché Vanua Levu, a nord). Un'organizzazione sociale più semplice con capi minori, la presenza di case quadrangolari, l'estrazione del sale dall'acqua marina, distinguono le tribù dell'Occidente, oltre che la lingua e la presenza dei Nanga. Case oblunghe, canoe, grandi capi, elaborata organizzazione sociale sono caratteri delle tribù orientali e delle «isole» (Hocart, «Man», 15, 1915, 43), ove gli influssi culturali polinesiani sono evidenti.

Entro il recinto, secondo le credenze locali, i morti tenevano con i viventi i loro incontri annuali a data fissa, e ivi ricevevano le offerte loro presentate. Vari nomi aveva la festa di Capodanno: *Nanga* (Fison, Joske). *Mbaki* = anno o raccolto (cfr. Thomson), *Toni-lo* (De Marzan), *Vilavou* (Joske). Quest'ultimo nome vale «anno nuovo» (*vila* = anno), e di fatto essa ricorreva ogni anno tra ottobre e novembre, all'epoca del raccolto degli ignami (Joske, p. 295). Vero è che nell'allestimento della cerimonia erano interessati ad anni alterni i due gruppi locali, cioè i Veisina e i Rukuruku, in rapporto all'enorme quantità di prodotti che si esigevano per la celebrazione. Tale sorta di divisione di compiti e tempi risponde all'intento di allestire una quantità di prodotti che non poteva simultaneamente e annualmente essere fornita da un'unica comunità. D'altra parte, mentre sancisce la bipartizione della società locale, induce nella celebrazione del Capodanno una tendenza alla competizione per gruppi e individui, che è caratteristica delle società in via di crescente gerarchizzazione.[29] È chiaro fin d'ora che la festa, pur essendo allestita con un periodo di preparazione biennale da parte di un singolo gruppo, risultava di fatto annuale rispetto alla comunità solidalmente considerata. Certo è che il Fison non era preciso parlando di una festa a ritmo biennale (Fison, p. 19), né egli poté perciò scorgere la funzione agraria della festività: la classificò fra le feste d'iniziazione dei giovani. L'iniziazione dei giovani è realmente inserita nel ciclo festivo. Tuttavia i giovani partecipano tanto, essi stessi, dell'atmosfera «agraria» della festa, che loro vien dato il nome di *vilavou*, «uomini di capodanno» (Thomson, p. 150).

Dall'inizio della festa un rigoroso tabu di lavoro investe la comunità (Fi-

son, p. 19). Ignami e maiali vengono allestiti in gran numero. I maiali sono stati predestinati fin dall'ultima celebrazione tagliando loro la coda onde consacrarli e renderli riconoscibili. Si distinguono nettamente due fasi nel rituale: la prima, fino ad iniziazione avvenuta, riservata ai maschi iniziandi, la seconda con intervento delle donne. Molto tempo prima che la festa abbia luogo entra in vigore per gli iniziandi il tabu alimentare, per cui debbono astenersi da qualunque cibo. Con l'ingresso entro il recinto comincia per essi il momento della grande prova.

Un vecchio iniziato guida la fila dei giovani e soffiando entro una canna forata accompagna la marcia con un fischio acutissimo. Il fischio del flauto in sede iniziatica rappresenta, come in molte culture melanesiane[30] lo spirito dei morti fattosi presente alla celebrazione. Dopo quattro giorni di segregazione e di preparativi, nel corso dei quali i giovani fra l'altro accumulano nel recinto le cibarie destinate all'offerta, il mattino del quinto dì ha luogo la parte culminante del rito. I giovani assumono nel luogo sacro il loro posto. Da lontano, in mezzo a un silenzio solenne, si fa sentire un tambureggiare violento e l'urlo di una tromba immersa nell'acqua. È il significativo annuncio dello spettacolo impressionante che sta per aprirsi alla vista degli iniziandi. Infatti a tale punto una fila di «cadaveri» sanguinosi e orridamente sventrati si scopre loro dinanzi. Ad uno ad uno, i giovani dovranno scavalcare gli orribili corpi, ed in questa simbolica azione starà la prova della raggiunta virilità. Ultimata la prova, ad un segnale del maestro del rito, i «morti» si levano in piedi: essi se ne fuggono via, e vanno a detergersi. Non erano altro che attori opportunamente camuffati onde portare all'estremo l'orrore degli iniziandi, già scossi dal prolungato digiuno e da altre dure prove. La scena suddetta rappresenta gli antenati defunti che tornano in occasione della cerimonia.

L'evocazione dei morti è elemento fondamentale dell'intero rituale di Capodanno, e ben presto il ruolo di spiriti resuscitati è destinato a passare agli stessi iniziati. Infatti appena subìta la grande prova costoro vengono cerimonialmente accolti dagli anziani e identificati con i morti da questi ultimi chiaramente evocati con la formula tradizionale: «O voi» – dicono gli anziani –, «il vostro "letto" è vuoto; se ascoltate, venite! dove se ne sono andati i proprietari del "letto"? . . . Sì, sì: essi vengono!» (Joske, p. 265). Con ciò s'intende annunciare l'uscita dei morti dalla loro consueta sede, il loro «letto»

o recinto sacro (Nanga), e l'arrivo fra i vivi. Ai morti si chiede soprattutto che diano abbondanza di prodotti (Joske, p. 262). In realtà nel centro del recinto Nanga sono state rinvenute alcune sepolture, probabilmente di capi. Il Thomson opinava piuttosto puerilmente, che seppellendo i morti nel recinto Nanga s'intendesse agevolare il ritorno degli spiriti evocati nel corso della festa (Thomson, p. 148). Comunque, i morti erano ritenuti realmente presenti al rito, e ad essi indirizzavasi l'azione più significativamente agraria dell'intero ciclo cerimoniale, cioè l'offerta delle primizie di ignami. Anzi, secondo il Fison si pensava che i morti a loro volta, per ratificare l'avvenuta iniziazione dei giovani, lasciassero a questi il diritto di cibarsi delle primizie ricevute per sé (Fison, p. 27).

L'offerta vegetale s'integrava con il sacrificio di maiali. «Ricordatevi di noi, o voi Signori che giacete sotterra!» – con questa allocuzione ci si rivolgeva agli spiriti –, «per voi noi abbiamo allevato questi maiali!» (Thomson, p. 155). Ciascun visitatore contribuiva con offerte sue proprie. Cumuli di cibarie erano adunati attorno all'albero sacro, cioè a un tronco previamente abbattuto e con rigorose cautele rituali disposto dagli officianti nel luogo destinato alle danze. Gran cura doveva essere usata a evitare che, sia pure il minimo frammento dell'albero, nell'abbatterlo e nel rierigerlo, fosse sparso in terra e perduto. Le donne entravano anch'esse, a tal punto, nel gruppo dei festeggianti – dopo essere rimaste lontane fino a iniziazione avvenuta – unendosi nella danza, cui seguivano la distribuzione delle cibarie, l'orgia alimentare, nonché molteplici sfrenatezze sessuali (Joske, p. 263; Fison, pp. 24 sg.; Thomson, p. 154). Il rituale si chiudeva con un bagno purificatorio collettivo.

La grande festa di Capodanno e dei morti in Figi appartiene ormai al passato. Le notizie che il padre De Marzan forniva nel 1909 circa la festa presso i Batiwai la davano già per decaduta. Presso questa tribù il rito chiamavasi *Toni-lo*. Consisteva essenzialmente in un'offerta di cibo fatta ai morti in segretezza: gli spiriti dei defunti, insomma, si presentavano al villaggio e ricevevano l'offerta mantenendosi invisibili: da ciò aveva nome la festa (*toni* = cibo; *lo* = segretamente) (De Marzan, 94-5).

Questo particolare riferito dal De Marzan è importante a stabilire che, oltre al ritorno dei morti drammatizzato da attori o via via impersonato dai neo-iniziati (v. Fison, Joske, Thomson) – in rapporto comunque con le cerimonie iniziatiche – il Capodanno figiano celebrava un ritorno annuo degli spiriti su piano

extra-iniziatico, in immediato rapporto con il conseguito prodotto vegetale.

Molti e fondamentali elementi ricongiungono il Capodanno religioso di Figi con analoghe manifestazioni melanesiane: in particolare la celebrazione e l'ostentazione (attorno all'albero sacro) dell'annuo prodotto, l'annualità precisa del rito, il ritorno collettivo dei morti affamati, l'offerta primiziale vegetale, l'orgia alimentare e sessuale. Elementi distintivi sono invece il rito d'iniziazione, il sacrificio dei maiali.

Nei tempi recenti il Natale cristiano ha sostituito la festa in parola (De Marzan, *ibid.*). Tale trasformazione si presentava la più agevole e, in certo modo, la più naturale ai missionari per le notevoli corrispondenze formali – che i missionari dovettero certamente avvertire – fra l'una e l'altra festa, che si trovano entrambe al centro della rispettiva vita religiosa annuale. In realtà fra il Capodanno melanesiano e il Natale cristiano vi sono parallelismi ben più che formali, data la soggiacente religiosità agraria su cui il Natale cristiano si è sviluppato e dato altresì il comune ruolo inteso a celebrare la fine ed il reinizio di un anno originariamente agronomico (di un anno solare-agronomico, per il Natale). Ad una corrispondente religione agraria appartiene il Capodanno di Figi, funzionalmente legato alla fine e al reinizio del ciclo lavorativo. La sovrapposizione del Natale cristiano sul Capodanno figiano non è che una replica in campo missionario della prima e prototipica sovrapposizione avvenuta nel mondo antico occidentale del Natale su un Capodanno solstiziale pagano. Cosa significativa: anche per la festa Milamala dei Trobriandesi v'è chi ha suggerito, come abbiamo altrove avuto occasione di dire, e pur in sede di laica amministrazione coloniale o di politica religiosa, l'assorbimento entro il Natale cristiano.

Alcuni autori hanno attirato l'attenzione sull'analogia del culto Nanga con i culti delle società esoteriche melanesiane, invocando come elemento di analogia la comunione dei partecipanti con i morti, l'impiego dei flauti sacri, ecc. Non dobbiamo tuttavia sottovalutare le notevoli dissimiglianze ravvisabili fra culto Nanga e culti esoterici melanesiani. Le donne, escluse in questi, sono ammesse in quello (Riesenfeld, p. 594). Inoltre, mentre la festa Nanga è strettamente annuale (anche se il medesimo santuario Nanga è sede di riti occasionali per malattie, calamità ecc.: Fison, p. 26), le cerimonie delle società segrete melanesiane hanno periodicità variabile e ritmo più spesso pluriennale. Ma di ciò e del rapporto fra i due tipi di culti meglio si dirà in seguito.

LA GRANDE FESTA

Per quanto riguarda gli elementi distintivi del culto Nanga rispetto ad altre manifestazioni di Capodanno rituale in Melanesia, con particolare riguardo all'inclusione delle iniziazioni dei giovani, in ciò ci sembra dover ravvisare il risultato d'un processo di accentramento di funzioni rituali entro il medesimo ciclo cerimoniale: accentramento da non ritenersi senza un certo rapporto con l'altro elemento suo distintivo, cioè il sacrificio di maiali allevati. In effetti non v'è sacrificio animale nella festa Milamala dei Trobriandesi, ove manca d'altra parte qualsiasi rito d'iniziazione. Di fatto nelle isole Trobriand l'allevamento di suini ha tradizionalmente ben scarso rilievo, ed i suini selvatici (cinghiali) sono anzi preda di caccia. Il quadro dell'economia trobriandese fatto dal Malinowski comprende, in ordine d'importanza, agricoltura, pesca, e infine caccia ai cinghiali, raccolta dei frutti di bosco: l'allevamento di suini non è menzionato.[31] L'Austen a sua volta osserva che i maiali, originariamente in esclusivo possesso dei capi, solo negli ultimi tempi sono cresciuti d'importanza.[32] Non altrettanto può dirsi per la civiltà economica di Figi, ove l'allevamento di maiali ha notevole rilievo, ed impronta la festa annuale.[33]

Ora, nelle varie civiltà melanesiane – come tosto vedremo – figurano in gran numero riti periodici agrari comprendenti, accanto all'offerta e alla distribuzione di tuberi e frutti vegetali, abbondanti sacrifici di suini allevati. Tali sono il rito *Gaera* dei Kiwai,[34] la «grande festa» dei Mafulu[35], la festa *Walaga* di Bartle Bay, le feste *Kolekole* delle isole dei Banchi, *Maduna* dei Mailu, *Soi* dei Massim, *Toreha* di Milne Bay, ecc.[36] Lo stesso rito *Pilu* dei Neo-caledoniani ha tali identici caratteri, e comprende sacrifici di suini allevati. Varie delle feste suddette, che pur serbano nettissimo il segno della loro funzione agraria e della loro origine annua, hanno tuttavia un ritmo pluriennale. Ciò consegue dalla pratica necessità di disporre d'una quantità sufficiente di cibi, e poiché l'allevamento di suini richiede più d'un anno onde compiere l'ingrasso e la moltiplicazione richiesti, sia la fusione dei riti iniziatici con le feste periodiche agrarie come s'effettua nei casi suddetti (e nel culto Nanga di Figi), sia il rallentamento del ritmo, trovano la loro giustificazione economica nel ruolo che nelle feste medesime è tenuto dai suini allevati. In ultima istanza l'adattamento pluriennale di un rito ideologicamente e funzionalmente vincolato al raccolto vegetale, va messo in rapporto con l'uso dell'allevamento di suini nelle corrispondenti civiltà. In tale luce trova la sua

piena ragion d'essere la dicotomia per gruppi locali e turni biennali della festa Nanga, della quale s'è detto. Essa, su piano sociale, e mediante una ripartizione di compiti nel tempo e per gruppi, realizza un'adeguata disponibilità di materia sacrificale – insomma di maiali –, senza restringere affatto la periodicità della festa, che conserva nei confronti della comunità il suo naturale ritmo annuo.

Bibliografia:

Rev. Lorimer Fison, *The Nanga or sacred Stone Enclosure of Wainimala, Fiji*, J. R. A. I., XIV, 1884, pp. 14-30.

A. B. Joske, *The Nanga of Viti Levu*, «Int. Arch. f. Ethn», vol. II, 1889, pp. 260 sgg.

B. H. Thomson, *The Fijans*, London, 1908, pp. 146 sgg.

A. B. Brewster, *The hill Tribes of Fiji*, London, 1922, pp. 94 sgg.

A. M. Hocart, *Ethnographical Sketch of Fiji*, «Man» vol. 15, 1915, n. 43.

Le P. J. De Marzan, *Le culte des morts aux Fiji, Grande Ile interieur*, «Anthropos», IV, 1909, pp. 94-5.

A. Riesenfeld, *The megalithic culture of Melanesia*, Leiden, 1950, pp. 591 sgg.

Nuova Britannia

I Baining costituiscono una sorta di isola culturale in mezzo a una popolazione tipicamente melanesiana per civiltà e lingua. Abitando fra i monti della penisola della Gazzella, parte settentrionale dell'isola di Nuova Britannia nell'arcipelago delle Bismarck, i Baining serbano insieme con i Sulka – che abitano a sud dell'istmo congiungente la detta penisola al corpo della Nuova Britannia – la lingua e alcuni elementi culturali[37] pertinenti a uno stanziamento pre-melanesiano. L'idioma da loro usato appartiene al tipo detto «papuano».[38] I Baining sono agricoltori seminomadi: essi vivono nelle vicinanze degli orti e migrano altrove ogni volta che la terra coltivata ha esaurito la sua fertilità.[39] Non è molt'anni che alcuni sconfinamenti si verificarono da parte loro oltre l'istmo che li separa dalle altre popolazioni (Read, p. 232).

La festa principale dei Baining è chiamata *Miaus*. W. J. Read ci informa che si tratta di una festa annuale (Read, p. 236). Secondo l'informatore del

Parkinson, padre Rascher, la festa «è in onore dei morti», ma è connessa anche con l'agricoltura, perché con essa «si celebra la maturità dei tuberi di taro» (Parkinson, p. 620). Pertanto il Parkinson, primo e più antico informatore, interpreta la cerimonia come festa dei morti e della coltivazione. È questo indubbiamente un Capodanno rituale. Tuttavia dubbi e perplessità sono stati sollevati da autori più recenti circa l'interpretazione del Parkinson. Il Read si limita a sostenere che sulla festa in questione non sarebbe possibile sapere nulla di preciso, data la riservatezza della quale i Baining la circondano. Su posizioni altrettanto scettiche o agnostiche si mantengono il Bateson e, infine, la signora Jean Poole, ultima informatrice in proposito.

La cerimonia Miaus viene eseguita nel bosco, in una radura preliminarmente allestita, di notte (Read, p. 233). In una prima parte sono le donne che danzano. Mentre gli uomini cantano e battono con canne di bambù su ceppi d'albero a mo' di tamburo, esse protraggono per alcune ore la danza attorno al fuoco. A intervalli provvedono a distribuire cibi previamente preparati. Ad un tratto un silenzio cerimoniale rompe i suoni e la danza, fermando l'eccitazione del gruppo. Dal bosco fa ingresso in scena – e con ciò inizia la seconda parte della festa – un attore, preceduto da un lontano tambureggiare: è il *kavat*, che si distingue per il suo abbigliamento caratteristico. Egli ha una maschera – copricapo di tinta bianca e segni rossi, a foggia di quadruplice ala protendentesi in alto e ha il corpo adorno di strisce di foglie. Così camuffato e dipinto, con decorazione al pene, il *kavat* stringe nelle mani alcuni serpenti che gli si avvolgono alle braccia. Mentre egli dà inizio alla «danza del serpente», altri individui si uniscono provenendo dal bosco, in fogge differenti dalla sua: sono i *vung-vung*, col corpo ugualmente adorno di foglie, ma privi del casco del *kavat* (Read, pp. 234-5). La danza comune si protrae fino all'alba. Prevalgono scene mimiche in cui i danzatori mascherati spaventano e perseguitano persone del pubblico. Fin dall'inizio della danza le donne entrano caricando sul dorso canestri di cibarie (Poole, p. 225).

Vero è che la danza Miaus, il cui preciso sottofondo mitico purtroppo ci sfugge, secondo il Bateson viene eseguita in varie occasioni anche non strettamente annuali come celebrazione di nascite, costruzione di case, ecc.; vero è pure che il contenuto dei canti si riferisce semplicemente a momenti della vita quotidiana, episodi d'amore, sogni (Bateson, p. 338). Tuttavia tali osservazioni non contraddicono necessariamente quanto osservava il Parkinson

al tempo della sua esplorazione: ossia che la festa è – o era allora – in rapporto con i morti e con l'agricoltura. Anche di recente sono state controllate alcune trasformazioni nel contenuto dei canti (Bateson, p. 339). La mitologia dei Baining dà largo posto agli esseri *Kavat*, che insieme con gli orridi *Siraigi* costituirebbero sorta di creature malefiche. Secondo certe versioni hanno forma umana e vivrebbero uniti in lunghe case, secondo altri miti vivrebbero in certi alberi della foresta, che nessuno può guardare senza perdere il senno e senza smarrirsi nel bosco. Si narra di aspri, cruenti combattimenti sostenuti da gruppi di mitici esseri umani (*Sega, Sirini*) contro gli esseri *Kavat* (Bateson, pp. 339-40). Per quanto scarse, le notizie presentano dunque i *Kavat* come esseri umani e vegetali insieme, malefici per di più.[40] Che in un rito di Capodanno si rappresenti drammaticamente il ritorno di figure mitiche delle quali si temono funesti influssi, e contro cui eventualmente si rinnova la lotta onde liberarsene, è un tratto che riporta la cerimonia Miaus sul piano delle già note celebrazioni di ritorno dei morti.

La contraddizione fra le informazioni del Parkinson e degli autori recenti circa la cerimonia Miaus si riduce, a nostro avviso, all'accentuazione, nel primo, di una funzione funebre-agraria, negli altri di un ruolo prevalente di cementazione sociale (Bateson p. 341), per cui pure negli eventi critici della vita individuale, la società esprimerebbe la sua solidarietà in termini tradizionali.

La contraddizione sembra apparente assai più che reale perché la funzione religiosa e agraria non esclude un'influenza sociale. Ci è noto all'opposto quale risonanza sociale abbiano le varie manifestazioni di Capodanno rituale (Malagan, Milamala, Pilu, ecc.). D'altra parte il Capodanno agrario, data la sua rilevanza nella vita rituale della collettività coltivatrice, è destinato ad esercitare un determinante influsso sulla struttura delle più varie cerimonie sia della vita individuale che sociale. Perciò in molti casi, riti di periodicità pluriennali ripetono identica la struttura del Capodanno, mentre anche riti individuali di nascita, d'iniziazione, di fondazione di case, infine riti funebri, presso le medesime comunità coltivatrici, ripetono alcuni caratteri fondamentali – l'offerta, il ritorno dei morti, la celebrazione del prodotto – propri del Capodanno agrario.

Da tale punto di vista l'interpretazione del Parkinson può assumere un valore storico particolarmente significativo, in quanto rispecchia uno stato di credenze e di cose più antico degli altri rapporti etnografici, mentre questi

ultimi possono essere un complemento alla ricostruzione della festa in questione nel suo più recente svolgimento.

La festa Miaus dei Baining era originariamente una festa annua così come essa lo è attualmente nel villaggio del fiume Toriou visitato dal Read (p. 236). La festa Miaus avrebbe gradualmente ampliato il suo ruolo sociale, estendendosi ad occasioni non più puramente stagionali od agrarie, specie in funzione della preservazione di un'integrità sociale messa a dura prova dai ricorrenti spostamenti propri di una società tradizionalmente seminomade.

Come rileva il Parkinson, la festa Miaus celebrava congiuntamente il raccolto ed i morti. Il suo valore agrario appare da vari altri elementi. Tali sono il prolungato tabu alimentare che precede la festa (Parkinson, p. 628), il notevole ruolo – per quanto imperscrutabile nelle sue precise connessioni mitiche – che vi ha il serpente, di cui i Baining hanno un culto (Parkinson, p. 159) e che tende ad essere congiunto, fra civiltà agricole, con l'ideologia agraria della morte-rinascita; le allusioni ad uno spirito vegetale rappresentato dall'attore *kavat* con il suo ornamento fronzuto. Inoltre il saltare degli attori sui fuochi (Read, p. 235), lo spirito carnevalesco (Read, p. 234), la distribuzione delle cibarie vegetali ai partecipanti (Poole, p. 225; Read, p. 234) sono altrettanti caratteri delle feste agricole di Capodanno.[41]

Bibliografia:

R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 613-631.

W. J. Read, *A snake-dance of the Baining*, «Oceania», II, 1931, 2, pp. 232-237.

G. Bateson, *Further notes on a snake-dance of the Baining*, «Oceania», II, 1932, 3, pp. 334-342.

J. Poole, *Still further notes on a snake-dance of the Baining*, «Oceania», XIII, 1943, 3, pp. 224-228.

Nuova Irlanda (già Nuova Meclemburgo)

Non si può comprendere la civiltà Neo-irlandese senza sapere che cosa significhi Malagan: tale asserzione fatta dal Groves (1936, p. 223) pone nella sua giusta luce l'importanza della festa, anzi del ciclo festivo attorno al quale la vita degli indigeni della Nuova Irlanda si accentra e nel quale conver-

ge il senso di ogni attività sia economica sia religiosa. Il valore culturale concreto della festa Malagan si apprezza in pieno se col Groves si ponga attenzione a quanto avviene dove i missionari l'hanno soppressa. «Nei luoghi della Nuova Irlanda nei quali il rituale è in disuso, l'economia va rapidamente in rovina» (Groves, 1935, pp. 335-6); «opporsi contro i riti Malagan oggi (come fanno taluni missionari) significherebbe» aggiunge l'autore «dare un grave colpo alla stabilità sociale, alla vita economica e al progresso dell'isola» (*ibidem*). Non è certo un caso se l'ammonimento del Groves ripete quasi all'unisono quello dato dall'Austen contro la soppressione della festa Milamala dei Trobriandesi («Oceania», XVI, 1945, p. 29), e dal Leenhardt contro la soppressione della festa Pilu dei Neo-caledoniani.[42] Si tratta, per tutti i casi suddetti, di istituzioni che fanno da cardine all'intera vita sociale e il cui collasso – qualora esso non sia conseguenza spontanea di una mutata struttura sociale – porta alla crisi collettiva, con ripercussioni le più gravi e funeste.

Malagan (= Malanggan = Maligan = Malanggon) è un ciclo di riti che s'imperniano attorno a una figura di legno intagliato o a una stuoia tessuta a treccia decorata di vari disegni e tinte. Queste figure incise su legno, o stuoie lavorate vengono disposte sotto alcune case speciali, entro il recinto dei morti, per lo più sul luogo di sepoltura dei defunti, in cui onore la festa poi si terrà. La festa Malagan consiste nell'inaugurazione di dette figure, che hanno in comune con essa la denominazione (Groves, 1935, pp. 354 sg.). La festa è diffusa nell'isola di Tabar (Groves), a nord della Nuova Irlanda, e in quest'ultima isola, specie nella sua parte settentrionale (Peekel, Powdermaker, Walden-Nevermann, Groves) e centrale (Krämer). Interessante è anzitutto notare che v'è una particolare espressione, *koserg-lual* (= fare una festa), usata in comune sia per la celebrazione del Malagan che per le cerimonie funebri eseguite per singoli eventi luttuosi. Per qualunque altro tipo di festa occasionale i Neoirlandesi impiegano espressioni diverse (Powdermaker 1932, p. 239). Del resto con il culto dei morti la festa Malagan ha nessi multipli e particolarmente intimi. È essa stessa una celebrazione di tutti i morti posteriori all'ultima festa, e comunque di tutti i morti recenti (Parkinson, pp. 641-2; Walden-Nevermann, p. 19; Groves, 1935, p. 355; id. 1936, p. 236; Peekel, 1927, p. 20; Girard, p. 254). Le figure Malagan rappresentano appunto i morti, pur unendosi alla loro simbolica effigie molteplici altre raffigurazioni di carattere mitico. I Malagan sono veri e propri ritratti, o comunque emblemi degli

antenati (Krämer, p. 82): all'inaugurazione essi vengono scoperti cerimonialmente. La loro preparazione è segreta alle donne ed ai profani: gli artefici operano indisturbati entro capanne coperte da fronde di cocco, senza essere scorti da estranei. Dopo eseguita la parte centrale della cerimonia, cioè l'apertura della casa delle statue e lo scoprimento degli antenati, le effigi sono destinate a restare esposte nella loro «casa» fin quando non cadano naturalmente deteriorate dal tempo, il che – data la materia lignea e comunque vegetale onde sono costruite – avviene a breve scadenza (Peekel, 1927, pp. 30-31). Pure la «casa» dei Malagan viene abbandonata alla rovina, e il bosco finisce ben presto per avere ragione anche della memoria dei morti, tutto invadendo (*ibid.*). Si tratta di un abbandono o d'una distruzione rituale delle effigi funebri.[43] Un analogo, e più drammatico rito di distruzione dei ritratti dei morti si ritrova nella festa Pilu dei Canachi (Nuova Caledonia). V'è corrispondenza ideologica tra questi riti e la cerimoniale distruzione dei flauti rappresentativi dei morti, operata nella festa dei Gahuku Gama (Nuova Guinea). V'è equivalenza anche con l'abbattimento rituale della piattaforma dei morti, eseguito nella grande festa dei Mafulu (Nuova Guinea).[44] La funzione comune è di respingere o abbandonare cerimonialmente, una volta ultimato il ciclo cerimoniale, gli spiriti dei morti evocati.

Le effigi Malagan simboleggiano concretamente i morti presenti alla festa. Gli indigeni stessi, interrogati che cosa siano i Malagan, dicono: «Essi sono figure degli antenati, venuti giù di lassù, dall'alto del cielo» (Peekel, 1928, p. 547). E in realtà l'esecuzione della festa, pure se segue dopo un certo intervallo di tempo a un determinato evento mortale, è in diretto rapporto con la tensione psichica data dalle esperienze funebri: la festa vale ad annullare tale tensione (Powdermaker, «Oceania», II, 1, 1931, p. 43). Ma essa pare intonata essenzialmente al tripudio, e contiene due principali elementi: danza e convito (Peekel, 1927, p. 30; Walden-Nevermann, pp. 34-5). Il che non contraddice il fatto che i Neo-irlandesi hanno un'essenziale paura degli spiriti dei morti, chiamati *tinuato*, specialmente dopo compiuti i primi onori ai defunti. Il *tinuato* continua, anzi comincia allora a esercitare i suoi perigliosi influssi sui vivi (Powdermaker, 1931, p. 40).

La festa Malagan è collettiva: ad essa partecipa tutto il villaggio, ma è indetta ed è stipendiata dal clan cui il morto apparteneva. Vero è che in generale sono molteplici i morti onorati contemporaneamente con una medesima

festa: per ciascuno di loro viene allestita, a cura del clan corrispettivo, una effigie sacra. Sono specialmente i parenti in linea materna che – in virtù della struttura sociale tipicamente matrilineare della civiltà neo-irlandese – assumono l'iniziativa (Powdermaker, 1931, p. 36). Da quanto tuttavia chiaramente risulta dalle fonti si vede che la celebrazione, pur accentrandosi attorno a quei defunti particolari, per i quali non sia stata eseguita alcuna festa Malagan per l'innanzi, rappresenta una tipica festa dei morti intesa in senso totalitario e collettivo. Essa è nel suo fondamento un rito che rievoca *tutti* i morti del gruppo. Del resto, il carattere collettivo della festa emerge oltreché dalla partecipazione totalitaria della comunità, dalla sua ricorrenza determinata in rapporto ad un evento di portata collettiva e sociale, cioè la maturità delle piantagioni e il raccolto. Infatti la festa Malagan è annuale, e ricorre tra la fine di maggio ed i primi di luglio, (Parkinson, p. 641: Peekel, 1927, pp. 19-20, 40; Powdermaker, 1933, p. 315; Girard, p. 254); cioè precisamente all'epoca in cui per i Neo-irlandesi, coltivatori di taro, gli orti sono giunti a maturità, l'abbondanza ritorna, il lavoro annuo volge al suo termine.

La periodicità annua della festa Malagan, e la sua connessione con un'antica festa collettiva dei morti sono caratteri ammessi dal Peekel, che parla di un adattamento della cerimonia su un fondo dato dalla «festa di tutti i morti» (1927, p. 20). L'idea è suffragata da un fatto importante. Tra i vari tipi di malagan[45] o sacre effigi, ve n'ha uno di carattere assolutamente impersonale, non legato alla rappresentazione di un morto particolare e individuale: questo tipo di malagan rappresenta *tutti*, o almeno una pluralità di morti, e specialmente gli antenati appartenenti a una distinta personalità del villaggio che indice la festa (*ibidem*). La cerimonia Malagan dà prova dell'influenza che i morti continuano ad esercitare per lungo tempo, dopo la dipartita, sulla vita sociale (Groves, 1935, p. 348). In effetti il rito di cui stiamo parlando segue con un certo, indeterminato intervallo, al primo rito funebre. La festa funebre che si tiene in occasione di un evento mortale consiste nella cremazione del cadavere. Le ossa del morto vengono raccolte e serbate entro un fardello da una donna della famiglia, per mostrarle in occasione della futura festa Malagan. Particolarmente in alcune effigi malagan ottenute da stuoie intrecciate, il cranio dei morti è inserito come parte integrante dell'effigie stessa (Girard p. 265). Vari sacrifici si susseguono a intervalli di un mese e due mesi dalla morte. Hanno luogo anche danze, banchetti nonché manifestazioni di

orgia sessuale, specie in occasione del rito *bot* (a due mesi dalla morte): è questa l'occasione, per le donne, di togliere il lutto formale, cioè la tinta nera ai capelli (Walden-Nevermann, p. 14). Ma la grande festa Malagan è indetta con il concorso di più persone interessate, e cioè i congiunti dei morti dell'ultimo anno.

Essa dunque risulta calendarialmente indipendente dalla data di questo o quell'evento funebre particolare, e l'effettuazione di essa da parte di ciascun gruppo dipende anche dalla disponibilità di cibarie. Comunque la festa mantiene, rispetto alla società intera se non obbligatoriamente per i singoli gruppi, la sua periodicità annua e stagionale della quale s'è detto. Certo pure per essa, come per altri numerosi esempi di riti già visti, l'originaria festa annua dei morti e di Capodanno è venuta adattandosi alle esigenze sempre maggiormente complesse di una società nella quale ragioni di prestigio hanno indotto i singoli gruppi o clan a dividersi in qualche modo gli oneri della festa, valendosi di tale importante occasione onde distinguersi sugli altri gruppi. Infatti prestigio e distinzione sociale sono considerati proporzionali alla magnificenza e alle ricchezze ostentate nella festa medesima.[46]

Quanto al contenuto propriamente detto della grande festa Malagan, dopo un periodo di preparazione che si protrae fino a quindici giorni, nei quali gli artefici, seguendo minute regole e stando ritirati nel luogo prescritto costruiscono prima la casa speciale, indi le statue e le figure malagan, ha luogo la festa che inizia al mattino con un sacrificio di maiali. Seguono per vari giorni e notti le danze, nelle quali si rappresentano episodi mitici (Peekel, 1931) aventi per protagonisti veri e propri antenati totemici (Girard, pp. 263-5; Walden-Nevermann, pp. 35-38). In ciò la festa dimostra un aspetto della complessa stratificazione culturale in essa non facilmente districabile, per la quale elementi totemici sono commisti ad un culto degli antenati nonché – come risulta dalle figure e dai miti del Malagan – con elementi d'un culto lunare: il tutto intrecciato e fuso in una «festa» la cui impronta fondamentale è quella di una «festa collettiva dei morti». Abbondanti prodotti vegetali, taro in ispecie, vengono di poi distribuiti e consumati in un comune banchetto. Numerosi maiali abbrustoliti sui fuochi notturni, esposti indi in file sopra appositi palchi, sono oggetto del convito collettivo. Si eseguono nel contempo le iniziazioni dei giovani (Groves, 1936, p. 236).

È sulla sera che ha luogo l'apertura delle «case dell'esposizione» (Peekel,

1927, p. 30), momento cruciale del rito: da allora gli antenati restano visibili a chiunque, venendo «rivelati» agli iniziandi.

Se, a quanto risulta dai dati suddetti, il gran rito Malagan rappresenta una evocazione cerimoniale dei morti dell'intero villaggio, è d'altra parte anche un rito di fertilità. Certamente questo carattere è implicito già nella natura stagionale del rito. Ma si rende esplicito nella coscienza viva degli indigeni. Se loro si chiede – osserva il Groves (1936, p. 237) – che cosa avverrebbe qualora la festa in questione cessasse di esistere, ci si sente rispondere che «il taro cesserebbe di crescere». I riti Malagan tendono, nell'idea e nell'esperienza dei Neo-irlandesi, ad assicurare prospero raccolto ed abbondanza (Girard, pp. 265-6). Fra le figure malagan vi sono emblemi espliciti di fecondità come falli di legno (Girard, p. 266).

In particolare, il sottofondo mitico a cui si riferisce il complesso delle danze rituali riflette essenzialmente un culto lunare. Le danze sono drammatiche rappresentazioni dei miti lunari, con figurazione delle varie fasi e dell'intero corso lunare nel cielo, mentre alcuni attori completano il quadro scenico con la raffigurazione del firmamento. Può dirsi insomma che l'arte plastica dei malagan, le viventi parole dei miti e le semoventi scene o danze drammatiche formano un complesso unitario, da cui emerge la tipica religiosità lunare (Peekel, 1928, pp. 549-555) propria di una società di coltivatori di tuberi.[47]

La festa Malagan è dunque una celebrazione dei morti di chiara origine e funzione agraria. E in realtà là dove la festa cade in rovina, l'attività agricola è la prima a risentirne.

Vero è che tra le funzioni sociali del ciclo cerimoniale v'è quella di realizzare periodicamente un palese confronto tra le capacità ed i meriti individuali o di gruppo, emergenti attraverso l'entità dei prodotti da ciascuno offerti alla festa; vero è altresì che la pubblica critica viene ad esercitare in tale occasione un importante ruolo di denuncia contro i negligenti o gli inetti, per cui la festa assume una funzione direttamente stimolatrice dell'attività lavorativa, del prestigio individuale e familiare. Tuttavia la ragione più profonda del collasso economico, che consegue alla decadenza del rito ci pare debbasi ascrivere a fatti d'ordine più generale e complesso. Il fatto si è che la festa Malagan soddisfa a complesse esigenze psicologiche dettate originariamente dalla natura stessa del lavoro agreste cui i Neo-irlandesi tradizionalmente si dedicano.

L'intera tessitura mitologica della civiltà affiora nel culto Malagan, dal totemismo ai miti degli eroi culturali, ai miti astrali. Tuttavia si tratta di un culto imperniato fondamentalmente sul binomio religioso funebre-agrario. È il binomio essenziale e peculiare dei culti di Capodanno fra i coltivatori melanesiani.

Si tratta dunque di un ciclo rituale di Capodanno. Il suo speciale rilievo per entro la vita religiosa del gruppo, la sua preminente funzione rispetto al ciclo anno cultuale e lavorativo – per cui appare come controparte religiosa dell'attività lavorativa, tanto essenziale da determinarne il successo –, infine la stessa sua estrema polivalenza sociale e religiosa, fanno del culto Malagan il prodotto religioso d'una società di coltivatori, la quale celebra e risolve in esso le sue multiformi esigenze religiose nel momento dell'anno particolarmente critico, quello del raccolto e della fine del ciclo agronomico.

Si tratta di una società in condizioni d'incipiente gerarchizzazione. Ciò si scorge da quegli aspetti del rito, nei quali figura un culto dei morti tendenzialmente gerarchicizzato. In esso si esprimono le speciali esigenze di prestigio economico-sociale dei vari iniziatori e organizzatori del ciclo cultuale. La festa Malagan rappresenta per la civiltà Neo-irlandese il centro di confluenza di ogni altro elemento di religiosità, più o meno antico.

Alla luce di quanto si è detto, appare contrastante l'interpretazione data dal Padre Peekel al culto Malagan. Il Peekel ritiene di poter individuare e distinguere tre momenti mitico-rituali di esso, che egli non esita a riferire a tre corrispondenti, presunte fasi di sviluppo oltre ad una quarta fase più antica di tutte, non direttamente documentata – egli ammette – nel culto. Il culto dei morti-antenati sarebbe la manifestazione più recente e moderna; anteriore sarebbe il culto del sole e della luna, preceduto a sua volta dal culto di un essere supremo femminile (Hintubu), di cui restano tracce nei miti. Ma neppure quest'ultimo sarebbe, secondo il Peekel, lo stadio originario della religione locale. L'essere supremo femminile proverrebbe a sua volta da trasformazione di un essere supremo bisessuale[48] della cui presenza peraltro le uniche tracce sarebbero da ravvisarsi in alcuni elementi linguistici e mitici (Peekel, 1927, pp. 32-33). Secondo il concetto del Peekel dunque il culto dei morti sarebbe soltanto uno sviluppo posteriore e recente di un primordiale culto dell'essere supremo. «Allorquando osserviamo» – dice l'autore parlando delle "case

del Malagan" – «una "galleria d'arte" del Nuovo Meclemburgo (settentrionale), con le sue sculture, statue, con i suoi emblemi, maschere, ornamenti di danza, ci rendiamo conto facilmente che di tutto questo complesso soltanto la minima parte appartiene propriamente al culto dei morti... Tutto ciò che gli indigeni presentano ai loro antenati per *offerta e voto*, tutte le preghiere che essi loro indirizzano come *invocazione o come scongiuri magici*, mirano a un essere di tutt'altro genere da questi antenati di ieri, ad un essere più antico e originario rispetto agli antenati.»[49] Insomma il Peekel vede nel culto Malagan una degenerazione «magica», utilitaristica, funebre, di un puro culto primordiale dell'Essere supremo o «Gran Padre.» In ciò si scopre l'influenza teologizzante della scuola del Padre Schmidt, volta a ignorare il valore positivo e genuino dei fattori utilitaristici ("magici") della vita religiosa (v. oltre, Parte III).

Tanto più preziose pertanto sembrano le testimonianze che il Peekel offre quand'egli riferisce di «offerte, invocazioni, scongiuri magici indirizzati ai morti»: dati che mancano in altre fonti. Ora l'offerta ai morti, l'invocazione (o evocazione?) degli spiriti, lo «scongiuro magico» rivolto contro di essi, non possono non venire identificati nel caso specifico con quell'offerta primiziale, con quel rito di evocazione, con quel rito – infine – di espulsione dei morti che conosciamo propri del complesso di Capodanno, in alcune note manifestazioni melanesiane.

Tanto più importanti sembrano – come dicevamo – le informazioni del Peekel, pur attraverso la sua visuale deformante. Esse infatti rivelano elementi non contemplati da altre fonti. Il Groves asserisce che l'interesse dei vivi per i morti è motivato, nel rito, da desiderio di protezione contro malefiche influenze (1936, p. 232); ma esclude che abbiano luogo invocazioni «né ai morti né ad alcuna divinità» (1935, p. 356). La Powdermaker a sua volta dice che fra gli indigeni manca qualunque idea religiosa di divinità (il Peekel parla di un «Gran Padre») maschili o femminili; manca altresì qualsiasi preghiera, tranne le invocazioni delle formule magiche; manca infine ogni credenza nel Cielo (Powdermaker, 1939, p. 363). I detti autori (anche Parkinson, p. 295) sono d'accordo – contraddicendo il Peekel – nell'attribuire un valore fondamentale al culto dei morti, nella festa Malagan. Del resto l'essere supremo femminile riconosciuto dal Peekel rientra per sua natura nel complesso mitico-rituale agrario.[49]

LA GRANDE FESTA

L'idea di una fase primordiale corrispondente ad un culto dell'Essere supremo non pare pertanto giustificata né dall'esame interno del rito, né dalla sua interpretazione storico-religiosa. Il rito infatti rispecchia nei suoi vari elementi un nesso stringente con l'agricoltura, esso riflette una religiosità dei morti propria dei coltivatori, tra i quali si afferma il tema miticorituale dei morti che annualmente ritornano e ricevono offerte primiziali per essere poi ricacciati.

Bibliografia:

R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 641-652.

A. Bühler, *Totenfeste in Nord Neu-Irland*, «Verhandl. der Schweitz. Nat. Forsch. Ges.», 1933.

A. Krämer, *Die Malanggane von Tombara*, München, 1925.

H. Powdermaker, *Report on research in New Ireland*, «Oceania», I, 3, 1930, pp. 356, 360-4.

H. Powdermaker, *Mortuary rites in New Ireland (Bismarck Archipelago)*, «Oceania», II, 1, 1931, 26-43.

H. Powdermaker, *Life in Lesu*, London, 1933.

H. Powdermaker, *Feasts in New Ireland; the social functions of eating*, «Amer. Anthropol.», 34, 1932, 2, pp. 236-247.

E. Walden-H. Nevermann, *Totenfeiern und Malagane von N. Mecklemburg*, «Zeitschr. f. Ethnol.», 62, 1940, 1-4, pp. 11-38.

W. C. Groves, *Report on field work in N. Ireland*, «Oceania», III, 1933, 3, 349-354.

W. C. Groves, *Secret beliefs in New Ireland*, «Oceania», VII, 2, 1936, 223-238.

W. C. Groves, *Tabar to-day: a study of a Melanesian community in contact with alien non-primitive cultural influences*, «Oceania», V, 1935, 3, 248-356.

P. G. Peekel, *Die Ahnenbilder von Nord Neu-Mecklemburg*, «Anthropos», 22, 1927, 16-44.

P. G. Peekel, *Religioese Tänze auf Neu-Ireland (Neu-Mecklemburg)*, «Anthropos», 26, 1931, 515-532.

P. G. Peekel, *Lang Manu, die Schlussfeier eines Malagan Festes auf N. Neu-Mecklemburg*, in; *P. W. Schmidt Festschrift*, 1928, p. 547.

P. G. Peekel, *Uli und Ulifeier oder vom Mondkultus auf Neu-Mecklemburg*, «Archiv. f. Anthrop.» 23, 1932, pp. 41-75.

M. F. Girard, *L'importance sociale et religieuse des cérémonies exécutées pour les Malanggan sculptés*, «L'Anthropologie», 58, 1954, 241-267.

Nuova Guinea

Una delle feste periodiche più importanti appartiene alle tribù del Distretto Centrale, classificate dal Seligman come Papuo-Melanesiani occidentali.[50] I Koita, che usano una parlata papuana, e i Motu d'idioma melanesiano, nonché i Sinaugolo, i Garia e le tribù della penisola di Hood con le altre affini, riconoscono come momento di massimo rilievo nella loro vita sociale la festa *Tabu*[51]. In occasione di essa si erigono piattaforme (*dubu*) al centro del villaggio. Gli spiriti dei morti vengono in visita e mangiano l'essenza dei cibi, per loro appesi sulle piattaforme in offerta. Nei dì che precedono la festa spesso i morti si presentano in sogno ai vivi.[52] Grande quantità di cibi, noci di cocco, banane e specialmente ignami della varietà che essi denominano «taitu» (con nome identico a quello dato loro dai Trobriandesi), nonché di maiali viene usata nell'occasione. La festa si protrae per più settimane (fra il Sinaugolo, due) (Seligman, *Rest and work periods*, p. 42), ma è preceduta da un periodo di un mese circa in cui già è messo in atto un almeno parziale tabu sui prodotti degli orti (*ibidem*, pp. 41-42). Nell'ultima quindicina del periodo preparatorio i prodotti vengono accumulati ed esposti sulle piattaforme. Le piattaforme *dubu* sono rettangolari, ottenute da tavolati sovrapposti a pali di legno artisticamente lavorati a rilievo e incisione. Non mancano, tra le raffigurazioni, effigi di organi genitali, particolarmente femminili (Seligman, *The Dubu and Steeple houses*, p. 185, fig. 2). Qui interessa tale elemento in quanto esso si accompagna con le credenze relative al ritorno dei morti. La loro presenza ripropone il problema dei rapporti tra manifestazioni sessuali e culto dei morti, che appare vivo dai numerosi esempi d'orgia o di licenziosità istituzionale connesse con le feste collettive dei morti già viste[53].

In luogo delle piattaforme *dubu* proprie dei Koita, Motu e popolazioni affini dell'entroterra, le genti della penisola di Hood e della parte più costiera usano delle case-campanili (*koge*), sorta di grandi capanne rettangolari aventi una piattaforma anteriore ed una caratteristica struttura piramidale elevata e stretta, emergente dalla parte posteriore del tetto a doppio spiovente.[54]

La festa Tabu a dire del Seligman non è strettamente annuale. Essa segue ad intervalli non rigorosamente regolari, almeno da ciò che l'autore rileva in proposito.[55] Senonché, anche per questa festa pare lecito pensare ad un

ritmo tendenzialmente (originariamente?) annuo. È il Seligman stesso a fornire i dati che inducono a siffatta induzione. «Molto tempo fa» – rileva il Seligman circa la tribù Sinaugolo – «i lavori erano assai duri e mancava il tempo necessario per le feste, che pertanto si tenevano ad intervalli irregolari. Ma per regolare il ritmo dei lavori con quello delle feste s'istituì l'alternanza fra un periodo detto *kaba*, di riposo, ed un periodo di lavoro e di vita ordinaria, *dauka*».[56] Il Seligman informa altresì che il periodo di lavoro era di circa dodici mesi lunari, e che il periodo festivo *kaba* si succedeva ogni anno, ovvero ogni due anni.

A parte l'inconsistente giustificazione addotta, di una «mancanza di tempo per le feste» – bisogna intendersi sul valore da dare al termine «festa» a proposito di civiltà primitive, ed un rito difficilmente poteva mancare alla fine di un ciclo di lavoro –, qui ci preme rilevare che il Seligman stesso pone realmente in netto rapporto la festa *Tabu* con il ciclo lavorativo. Del resto, sulla opportunità di indire la festa, volta per volta ci si consulta in base alle condizioni degli orti, in vista delle abbondanti cibarie che si richiedono per la celebrazione.[57]

La festa Tabu, tendenzialmente annua, è una festa agraria con la quale viene celebrato il raccolto allorquando esso è pronto negli orti. Un tabu alimentare è preposto sui primi prodotti, e l'offerta primiziale è indirizzata agli spiriti dei morti. Se poi la celebrazione risulta in effetti non rigorosamente annua, ciò sta in rapporto con l'esigenza di fare in modo che essa si svolga in forma religiosamente efficace, cioè con ostentazione di abbondanti prodotti. Come in altri casi consimili, può pertanto accadere che si tardi di un anno, fin quando – intensificando le coltivazioni – la festa abbia la sua espressione adeguata.

Tali sembrano essere le motivazioni più o meno esplicitamente addotte dal Seligman per spiegare la ritmicità non rigorosa della festa. Tuttavia in proposito ci sembra debba svolgere un ruolo fondamentale un differente elemento, dato dai maiali il cui sacrificio forma parte integrante del ciclo festivo. Infatti il ciclo di allevamento dei suini fino a maturità richiede in generale più di un anno.

La festa, preceduta da finti combattimenti e varie gare, consiste di massima in una incontenibile esibizione di cibi, accompagnata da conviti collettivi e danze, il cui contenuto drammatico e mitico ci sfugge perché – come purtrop-

po nella maggioranza dei casi visti – le fonti in proposito tacciono. Gli ignami hanno un ruolo particolarmente importante, insieme con la canna di zucchero. Nel giorno culminante del rito alcune donne entrano nel villaggio recando in una mano mazzi di canna da zucchero, nell'altra un igname simbolico. La festa sta in rapporto, oltre che con gli spiriti dei morti, anche con gli spiriti, per certi aspetti affini a quelli, denominati *tabu*. Sia gli spiriti dei defunti che gli spiriti tabu sono ritenuti presenti alla festa. Degli spiriti tabu si ritiene, fra i Koita e i Motu, che essi possano essere incontrati cammin facendo: si parano innanzi al viandante ostacolando il cammino e urlando.[58] Producono morte e malattie.[59] Narra il mito che gli spiriti tabu fecero prigionieri gli uomini e prescrissero loro di eseguire la festa omonima.[60] È il mito di fondazione della festa, e rivela come all'origine di questa stia un'esperienza di paura e d'intenso smarrimento. Il mito degli «uomini fatti prigionieri dagli spiriti tabu» esprime la minacciosa esperienza psicologica di cui sono oggetto potenzialmente gli individui qualora non sovvenisse loro il rito medesimo a riscattarli. Eseguire il rito equivale perciò ad uscire dalla condizione di latente «prigionia», insomma dal rischio di perdere il proprio autodominio. Evidentemente la festa ha la funzione di impedire l'attuarsi di tali angosciose esperienze.

Nel ciclo festivo è talvolta inserito, per quanto non ne sembri parte integrante, la cerimonia d'iniziazione dei giovani, ridotta presso queste tribù in forma elementare, per cui è fatto indossare agli iniziandi un cinto perineale.[61] Si tratta di una concentrazione di elementi rituali entro un unico ciclo festivo, del genere visto nella festa Nanga di Figi, come si vedrà nel Pilu dei Canachi, ecc.

Fra i Papuo-Melanesiani occidentali del Golfo di Papua, i Bina e i Kiwai sono vicini rispettivamente alla foce del Bamu e del Fly River, e affini fra loro. *Horiomu* è il nome della festa di Capodanno dei Bina: essa è allo stesso tempo un impressionante ritorno drammatizzato dei morti. Il medesimo nome, *horiomu*, viene usato dai Kiwai per una festa corrispondente eseguita, come quella dei Bina, nella stagione dei venti di sud-est, che praticamente segna l'inizio del raccolto nell'intera regione.[62] L'*horiomu* dei Bina si riferisce direttamente al raccolto dei tuberi, che vengono offerti in primizie ai morti. L'*horiomu* dei Kiwai ha una differente funzione: esso si riferisce alla pesca del

dugong, e si pensa che il rito favorisca l'arpionamento di detti cetacei marini.[63] Un rito annuo invece interamente ed esclusivamente devoluto alla celebrazione del raccolto è tra i Kiwai, la grande festa *gáera*, associata col sacrificio dei suini e col rito dell'albero del raccolto, della quale si diranno oltre i dettagli.

L'*horiomu* dei Bina ha come intento principale quello di pacificare lo spirito dei morti nel loro insieme, gli *oboro*, e consiste in un'offerta di cibarie del nuovo prodotto: è una celebrazione del raccolto. I Bina ritengono che gli spiriti dei morti vadano in una sede loro riservata, *Adiri*. Ma di lì essi in certe occasioni e nonostante le varie cautele rituali prescritte al fine di placare l'*oboro* di un defunto fin dal funerale, fanno ritorno tra i vivi. Sono gli uomini più attempati ad eseguire il dramma rituale: essi si ritirano nell'interno di una capanna solitaria costruita alla periferia del villaggio; di qui, camuffati in modo di apparire come spiriti, silenziosamente emergono dal chiuso ed eseguono una danza mimica muta mentre le donne e i bimbi restano lontani, per il terrore della presenza dei morti. A un certo punto le donne vengono avvertite che gli «spiriti» si accingono ad allontanarsi: allora esse cautamente, a ritroso in modo da evitare la loro vista, procedono verso gli *oboro* con canestri di cibarie sulle spalle: dalle loro spalle gli spiriti prelevano di che soddisfare la propria fame, e se ne vanno definitivamente.[64] Oltre alla consueta rappresentazione dei morti famelici tornanti minacciosamente a reclamare il prodotto, v'è da notare il tema rituale di «non guardare il morto», altrove da noi illustrato nella sua funzione.[65]

Alcune varianti presenta l'omonima festa tra i Kiwai. La legione di spiriti affamati ritorna ugualmente da Adiri, loro dimora: essi hanno digiunato per l'intera stagione dei monsoni nordoccidentali, per la durata del ciclo di lavori negli orti.[66] Con maschere e idonei travestimenti alcuni attori rappresentano i morti. Uomini, donne e bambini senza discriminazione fanno da spettatori. Gli spiriti, prendendo le mosse dalla direzione di Adiri, procedono lentamente lungo un sentiero di rami predisposto, che figuratamente rappresenta la «scala degli spiriti» mediante la quale essi «salgono» fra i vivi. Il capofila, giunto presso gli spettatori, annuncia loro che «tutti gli spiriti hanno lasciato Adiri e vengono a visitare i viventi».[67] Per più notti la pantomima grottesca si ripete, correndo gli spiriti lungo il villaggio come paurosi fantasmi urlanti e reggendo in alto torce accese, mentre le donne rinnovano il lamento funebre. Ogni giorno le donne portano offerte di cibo,[68] fin quando gli spi-

riti non riprendono definitivamente la via del ritorno.[69] L'importante si è che, al di là della finzione drammatica, un fermo convincimento sussiste anche fra gli uomini che i morti durante la festa sono realmente presenti, e un misto di paura e devozione ispira la condotta dei partecipanti.[70]

Secondo il mito una donna non riusciva a pescare perché Waiméé, un essere mitico in forma d'animale marino (granchio: forse un Signore degli animali marini) «si burlava di lei». Waiméé penetrò infine benevolo in un'altra donna e le ispirò la cerimonia che avrebbe dovuto apprendere al popolo. Mentre gli adulti erano assenti i giovani appresero infatti una nuova danza. Mascherati con foglie, sibilando, essi si adunarono in un luogo, isolato mediante un recinto (*horiomu*), e danzarono come se fossero spiriti dei morti. L'indomani i ragazzi riportarono dal mare una pesca abbondante, ma la pesca degli adulti fallì. Gli uomini non spiegandosi la cosa, incuriositi spiarono che cosa facessero i giovani in loro assenza, e videro la danza degli spiriti. Da allora anch'essi ripeterono la danza, impersonando i morti che tornano in terra. Da allora anche gli adulti ottennero pesca abbondante.[71] Il mito delle origini fa dunque dipendere il successo della pesca dal rito Horiomu, la cui fondazione è ascritta a una donna. Il rito non fa che annualmente rinnovare, in forma drammatica, il mito.

La festa annua del raccolto dei Kiwai è la festa *gáera*, nella quale il nuovo prodotto di ignami viene inaugurato.[72]

Una serie di giuochi sportivi (regate di canoe in miniatura, tiro a segno con frecce, finti combattimenti) dà inizio al ciclo rituale. I prodotti dell'anno sono ammucchiati nello spazio recintato (*horiomu*) destinato alla festa. Vengono cerimonialmente abbattuti alcuni arboscelli (*gúgu*), brandendo i quali – debitamente sfrondati – gli uomini dànno inizio a danze mimiche, dopo avere sul tronco di quelli dipinto ciascuno la propria insegna totemica. Ogni operazione viene accompagnata da altrettante danze e canti, il cui testo non risulta dalle fonti sufficientemente chiaro ma che evidentemente rappresenta e rinarra episodi mitici (Landtmann, 1927, pp. 382-7). Insistente e ripetuta è l'azione rituale simbolica di uccidere a colpi di freccia alcuni esseri ritenuti presenti al rito. Le danze drammatiche si protraggono per alcuni giorni, prima dell'episodio centrale del ciclo rituale, cioè l'erezione dell'albero della fertilità, *gáera*. Il maestro del rito sceglie l'albero da abbattere; gli uomini

lo sfrondano, a eccezione della cima che viene lasciata, indi solennemente lo erigono dopo aver scavato una fossa, non senza rispettare una serie di cautele cerimoniali intese a scontare malanni. L'albero *gáera* – talora se ne elevano separatamente tanti quanti sono i gruppi totemici – è rinforzato da un fascio di rami di bambù allargati alla base, legati in alto ad esso. Una piattaforma viene ricavata verso la cima dell'albero, vari rami vengono aggiunti lateralmente così che, sporgendo dal cono venutosi a formare dai pali e dall'albero, si costituisca un'impalcatura destinata a venire caricata di ogni possibile offerta di tuberi e frutti (id., pp. 388-90). Attorno all'albero *gáera* ha luogo una lunga processione circolare degli astanti, e la danza cantata degli attori, in cui drammaticamente si attua il ritorno dei morti dalla dimora di Adiri. Di grande importanza è in proposito il contenuto dei canti. «Gli spiriti piangono e gridano, essi vengono rumoreggiando . . .» – così cantano i danzatori – «lungo il bosco di Adiri fischia il flauto, io l'odo; una quantità di gente viene lungo la via . . . Dolore e pianto è fra le donne: esse si deturpano di fango il volto sfigurato dal pianto» (id., p. 391): il canto allude a una processione di morti che viene al villaggio, e al lamento funebre rinnovato dalle donne. Il fischio del flauto è elemento – come s'è visto – diffuso in Melanesia per rappresentare la voce dei morti. Tra gli altri, i Wogeo e gli abitanti dei Central Highlands usano suonare i flauti sacri nelle cerimonie di pubertà onde rappresentare l'arrivo degli spiriti[24]. Altri mitici eventi sono rappresentati nel corso delle danze. Fra le altre danze del ciclo v'è quella in cui gli uomini inseguono drammaticamente le donne impaurite, che fingono la fuga fra grida e tentativi di difesa, con lancio di rami; in un'altra danza grottesca gli uomini avanzano armati di frecce, che vengono scagliate contro nemici invisibili (Landtmann, p. 394). I prodotti raccolti e ostentati sull'albero vengono infine ripartiti; ciascuno riandandosene pianta ritualmente una porzione di tuberi nell'orto proprio: il prossimo raccolto se ne avvantaggerà. Infatti il raccolto è messo in rapporto ideologico con l'esecuzione del rito *gáera* (pp. 393-4). Il ciclo festivo così si chiude. Ma prima, sull'albero *gáera* rimasto nudo delle cibarie, si arrampica il maestro del rito, impugnando l'arco e le frecce. Dall'alto egli lancia una sfida verbale contro alcuni suoi presunti beffatori, e scocca frecce in più direzioni. Il mito di fondazione della festa *gáera* parla di una contesa scoppiata tra i due gruppi (totemici), del pollo selvatico e dell'uccello *sesei*, circa il diritto di erigere l'albero *gáera*, cioè in definitiva

per la sovrintendenza dell'intera festa (id., p. 396). Tuttavia l'azione spettacolare svolta dal maestro del rito dall'alto del tronco, è effettivamente indirizzata contro nemici sovrannaturali oltreché quelli umani. Dall'alto dei rami egli punta la freccia verso occidente, la sede dei morti: «La lancio» egli dice – «verso il luogo dei demoni, verso Adiri, la terra dei morti. Ogni storia funesta io interrompo»: e scocca, così dicendo, una freccia. Un'altra ne indirizza nel suolo, chiedendo abbondanza di cibi. Dopoché ciascuno ha ripetuto l'azione del maestro, l'albero viene asportato e la buca colmata. Il sacrificio di suini conclude la festa (pp. 395-6).

Canti ed azione rituali alludono dunque a una cerimoniale espulsione degli spiriti dei morti venuti da Adiri.

Il ciclo rituale *gáera* cade fra il raccolto degli orti e l'inizio dei nuovi lavori; esso celebra, come altre forme di Capodanno rituale in Melanesia, la vista terrificante dei morti e la loro finale espulsione.[74]

Dal calendario delle attività dei Kiwai offerto dal Landtmann par di dovere legittimamente dedurre che la pesca del dugong e degli altri animali marini si accentri nei mesi della stagione piovosa.[75] Evidentemente l'*horiomu* ha assunto fra i Kiwai la funzione di Capodanno della pesca del dugong, e ricorre nell'epoca del rallentamento di essa, avanti alla sua ripresa. All'inizio della stagione delle piogge ricorre la cerimonia della tartaruga o *nigori*: offerte di cibi e bevande, deposte sulle tombe dei morti, ne costituiscono un elemento saliente.[76] Poi viene eseguita la prima pesca cerimoniale dell'anno.

Assistiamo fra i Kiwai a una sorta di specializzazione di funzioni tra le varie feste, onde si ha un *horiomu* dedicato alla pesca del dugong, un rito *gáera* dedicato al raccolto, ai suini e agli alberi, infine un rito *nigori* dedicato alla pesca di tartarughe. Le feste rispecchiano interamente le attività dominanti dell'economia locale, nei tre momenti rispettivi dell'orticoltura-arboricultura, della pesca, dell'allevamento. È valida nel suo senso più ampio per i Kiwai l'osservazione fatta dal Landtmann, che «il nesso fra le cerimonie e il lavoro è reciproco: tutte le cerimonie servono a provvedere rimedi e buon esito ai diversi lavori e alle varie iniziative».[77] È forse per effetto di tale specializzazione, in parte, che le feste trovansi distribuite in un periodo dell'anno piuttosto lungo, tra l'inizio e la fine della stagione arida. Ma ognuna di tali feste serba il contrassegno del Capodanno agrario, con netti riferimenti al

ritorno o quanto meno alla presenza dei morti. Del resto nel mito di origine della cerimonia Horiomu altro influsso agrario si rivela nella fondatrice femminile del rito.

Oltreché nelle Isole dello Stretto di Torres, di cui si riparlerà,[78] anche fra i Wogeo (isole dell'estremità nord-occid. della Nuova Guinea) riappare il rito di espulsione drammatica dei morti ritornati a Capodanno. Tra i Miriam delle isole Murrey (gruppo orientale dello Stretto di Torres) una rappresentazione pantomimica, che si riferisce generalmente in modo anonimo a tutti i morti recenti, ha luogo ad opera di attori travestiti e mascherati in forme tra le più impressionanti.[79] Nell'isola occidentale di Mabuiag ha luogo una cerimonia annua dello stesso genere, preceduta da riti iniziatici.[80] La mitologia delle isole occidentali contiene una figura femminile, Modokorosa, che presiede al raccolto degli orti: ad essa è dedicata la festa del raccolto di ignami, *garig-kap*, che consiste pure in danze mascherate del medesimo genere.[81]

Una figura mitica femminile si ritrova anche nella festa *Lewa* dei Wogeo la quale include le iniziazioni dei giovani e che – a quanto risulta da molti elementi – contrassegna l'epoca del raccolto del taro, delle banane e delle noci, prodotti preminenti della tribù. Nella festa è vietato consumare i nuovi prodotti ortofrutticoli.[82] In tale occasione si attende l'arrivo degli «spiriti» e per essi si accumula un'abbondante provvista di offerte vegetali. Gli spiriti vengono evocati, sia gli spiriti dei morti sia di altri esseri mitici. Uno ha particolare rilievo, una donna gravida la quale personifica la Madre Terra.

I personaggi mitici sono rappresentati da attori mascherati, con danze mimiche le quali ripetono in forma drammatica i vari miti. Segue, a conclusione delle pantomime drammatiche, l'espulsione degli spiriti. Un gruppo di attori rappresenta una schiera di inseguitori armati di lance, archi, frecce. Gli spiriti, inseguiti dalla torma di armati, fuggono tra urla selvagge, salgono sulla piattaforma innanzi eretta all'uopo, si fermano ivi in un atteggiamento terrificante – braccia alzate al cielo, sguardo volto al sole che tramonta (la scena si svolge sul cadere della sera) –. Gli uomini cadono a terra prostrati, le donne intonano il lamento funebre. Poi gli spiriti si allontanano definitivamente. Allora ha luogo – infrangendo il tabu alimentare che incombe fino a tal punto sui nuovi prodotti – la cerimoniale distribuzione di cibi.[83]

Vero è che – stando allo Hogbin – fra i Wogeo la produzione agricola si distribuisce piuttosto uniformemente nel corso dell'anno, senza una vera contrapposizione di periodi di carestia e d'abbondanza.[84] Tuttavia la festa Lewa mantiene un visibile nesso con il raccolto, anzi con l'intera ideologia pertinente al ciclo di lavori degli orti. Il tabu messo in opera sul nuovo prodotto, l'offerta vegetale fatta agli spiriti ed in particolare agli spiriti dei morti, la figurazione mitico-rituale della Madre Terra, l'espulsione degli spiriti dei morti, la successiva distribuzione di prodotti sono parti essenziali di un rituale di Capodanno quale ci appare dalle molteplici documentazioni.

Nei Central Highlands, regione interna abitata da genti che meglio conservano le forme di civiltà più antica di tipo papuano, presso la tribù dei Gahuku Gama v'è un grande rito di fertilità, *asijo teho*, intensamente vivo tuttora. Con esso ci si assicura benessere per il futuro, protezione contro attacchi di nemici, fertilità negli orti e fecondità dei maiali. Ci si garantisce in special modo contro le irruzioni di cinghiali nei terreni coltivati, che distruggerebbero il frutto dell'annua fatica. È allo spirito dei morti che si chiede assistenza e benessere, pur senza invocarli singolarmente per nome. I morti fra queste popolazioni stanno in intima connessione con i flauti sacri o *nama*,[85] strumenti che hanno del resto in tutta la regione dei Central Highlands un'importanza particolare, e un preciso significato funerario.[86] I sacri flauti entrano come elementi essenziali nei riti iniziatici, nella grande festa periodica del sacrificio dei maiali *idza-nama* (a intervalli di 5-7 anni), oltreché nella festa annua in questione. I flauti *nama* costituiscono la manifestazione di una potenza ancestrale operante nella natura e nella vita sociale, in stretto rapporto con i morti.[87] C'è un momento particolare del rito annuale di fertilità, dal quale meglio appare la funzione e la significazione precisa dei flauti. Questi vengono portati e deposti al cimitero, poi alla conclusione del rito sono distrutti o bruciati.[88]

La distruzione di oggetti essenzialmente rappresentativi e sostitutivi dei morti in una grande festa periodica non è elemento né unico né nuovo: basti pensare alla distruzione della piattaforma funebre che ha luogo a conclusione della Grande Festa dei Mafulu dopo che su di essa si sono esposte le primizie: la piattaforma reca significativamente sulla parte inferiore un insieme di teschi ed ossa umane, destinate a venire disperse o comunque

tolte da ogni ulteriore uso cerimoniale alla chiusura del ciclo rituale.[89] Basti ancora riandare alla distruzione delle effigi e della casa degli antenati, quale si attua nel grande rito Pilu tra i Canachi della Nuova Caledonia, proprio nella festa destinata a celebrare i morti e a inaugurare le dette effigi.

Posti questi elementi in rapporto reciproco, par di poter ravvisare nella distruzione degli oggetti simbolici – flauti sacri, piattaforma funebre, effigi di morti – altrettanti equivalenti ideologici del rito di espulsione dei morti quale ha luogo nelle molteplici manifestazioni summenzionate del Capodanno agrario. Il quale ultimo, entro ciascuna civiltà particolare, è venuto assorbendo elementi caratteristici di esse assumendo in definitiva una configurazione diversa caso per caso, pur conservando una funzione costante.

Le tribù Dagoi, Mopu, Bonaputa, Banara, ecc., di parlata papuana e di dialetto *moando* (*moando* = uomo), (regione nordorientale fra Kronprinzenhafen e Bogiahafen) hanno feste e danze separate per i due sessi: una danza *Nembe*, fatta dalle donne con strepito di foglie secche e grandi scuotimenti del corpo, rappresenta una danza degli spiriti. Essi ritengono che il suono derivante dai loro movimenti costituisca la voce degli spiriti.[90] Diversa è la danza degli spiriti eseguita dai maschi. Si chiama *Takilat* e il suo nome designa in pari tempo anche gli spiriti dei morti. Molti tuberi di taro estratti dall'orto, vengono ammucchiati dietro un alto riparo appositamente eretto, e insieme viene preparato un maiale. Mentre le donne debbono allontanarsi dal luogo dove ha luogo la festa maschile gli uomini fanno un grande banchetto di taro e di maiale, restando dietro al riparo suddetto. Essi gettano via le bucce del taro e le ossa del suino. Ciò facendo, pronunziano una significativa espressione: «Gli spiriti *takilat*» essi dicono «hanno mangiato la carne del suino!»[91] La festa culmina con una danza di uomini mascherati che rappresentano gli spiriti. Nel caso in questione evidentemente il rito del ritorno annuo dei morti, adattandosi alle esigenze di una società caratterizzata da società segrete maschili e femminili, si presenta sdoppiato in una duplice festa, alternatamente e separatamente eseguita da uomini e donne.

Una festa annua dei morti è celebrata dagli indigeni Enga nella regione di Monte Hagen (Nuova Guinea nordorientale, zona interna). In essa si riscon-

tra una forma particolare di culto delle pietre, comune alle genti del distretto di Monte Hagen. Pietre sacre di forma differente secondo che simboleggino individui di sesso maschile o femminile, vengono di regola tenute nascoste sotterra, in luoghi che solo individui devoti a tale culto e addetti al loro sotterramento conoscono. Le sacre pietre vengono dissotterrate solo in occasione dell'annua festa dei morti, ad opera dei medesimi addetti al culto, e portate in un luogo detto *imbuand*, sorta di «orto degli spiriti» nel quale viene eretta una capanna in miniatura entro cui le pietre sono deposte in bell'ordine. Gli spiriti dei morti sono invitati a venire: all'uopo un maiale prescelto viene ucciso e spartito, i pezzi di carne sono deposti sui rami di un albero appositamente ornato per accogliere gli spiriti. Mentre una danza rituale è eseguita attorno al luogo sacro, agli spiriti viene rivolta un'invocazione: che essi diano un ricco e buon raccolto, che i maiali prolifichino abbondantemente. Sfoggio di ricchezze è anche fatto negli ornamenti dei partecipanti: tra l'altro abbondanza di conchiglie di madreperla è ostentata al fine di richiamare e adescare facilmente gli spiriti dei morti. Conclusa la danza e la festa, le sacre pietre saranno ricollocate nel luogo riservato e segreto.[92] La particolare forma assunta in questa civiltà dal culto dei morti è connessa ad una manifestazione di litolatria. Le pietre altro non sono che i simboli visibili dei morti che tornano – anzi sono fatti tornare – nell'unica occasione annua data dalla grande festa del raccolto e dei morti. È in tale occasione che i destini del raccolto (e dell'allevamento di maiali) sono evidentemente fondati, dipendendo essi dall'adempimento dell'offerta e dall'ostentazione di beni fatta agli spiriti presenti alla festa. La segretezza del luogo in cui si depositano le pietre attesta l'antico timore degli spiriti dei morti. È una cautela rituale funzionalmente rivolta contro di essi. Non per nulla le pietre vengono riseppellite a conclusione del rito.

Nella Nuova Guinea olandese fra le tribù di Humboldt Bay, di Geelvink Bay e dei Laghi Sentani (costa nord) v'è un periodo festivo di Capodanno, in coincidenza con l'inizio dei venti sudorientali[93] che portano la stagione arida (fra giugno e luglio). È la stagione del raccolto. Il capo vieta di raccogliere e consumare il prodotto prima della festa.[94] Questa si svolge attorno al centro sacro del villaggio, la «casa degli spiriti» o «tempio» (*karowara, karowari*), sede dei sacri flauti di bambù e dei bastoni sacri ornamentali.[95] I sacri

flauti hanno un valore che si riconnette direttamente con il culto dei morti: essi vengono suonati, oltreché nel rito di Capodanno di cui stiamo dicendo, nelle feste funebri individuali in onore di questo o quel morto, a date variabili.[96] Alle donne e ai bambini è vietato ascoltare il loro suono: debbono fuggire e ritirarsi nelle case. Ciò essi fanno pervasi da un'atmosfera di terrore. Il suono dei flauti suggerisce la presenza di spiriti pericolosi. Anche i bastoni cerimoniali, che in certi casi sono d'ornamento alle tombe, hanno rapporto con il mondo dei morti.

All'inizio della festa di Capodanno, mentre i flauti sono suonati, alcuni uomini brandiscono i sacri bastoni, ornati per l'occasione di fronde e di frutti, e li trasportano cerimonialmente fuori del «tempio». Gli indigeni pensano che siano gli spiriti a maneggiarli.[97] Un'atmosfera d'intensa partecipazione e solennità caratterizza la festa, gli uomini parlano sommessamente, osservano rigorosamente il digiuno prescritto dal primo giorno, e soltanto dopo eseguite le danze e dopo trascorsa una notte nel sonno, essi possono prendere cibo.[98] La parte essenziale del rito pare consistere nel rinnovo dei sacri bastoni della casa degli spiriti, cerimonia che – date le molteplici connessioni tra «tempio», bastoni sacri, e defunti – è in rapporto pur essa con il culto dei morti.[99] Infine ha luogo un banchetto collettivo.

Anche nell'isola di Tumleo presso Berlinhafen ha luogo analoga cerimonia di Capodanno. Vi si ritrovano i sacri flauti che incutono terrore a donne e bambini. La casa degli spiriti viene abbattuta e rinnovata. La festa ricorre nella stagione in cui iniziano i venti di sud-est.[100]

Il culto dei sacri flauti in connessione con la credenza in spiriti perniciosi che tornano, è documentato presso altre tribù della Nuova Guinea olandese. Presso il fiume Mamberano (costa nordorientale) e nella zona più interna fino ai monti del centro – insomma tra popolazioni di parlata papuana appartenenti al più antico strato culturale agricolo della Melanesia[101] – i flauti sacri entrano nelle cerimonie d'iniziazione ed incutono terrore alle donne e ai bambini. Si ritiene che qualora i flauti siano visti o ascoltati da loro (essi debbono fuggire nella foresta al primo annunzio della festa), gli spiriti Mamberano ritornerebbero e provocherebbero il ripetersi del mitico diluvio.[102]

Nuova Caledonia

Fra le feste dei morti in Melanesia ha un posto particolare il Pilu dei Canachi nella Nuova Caledonia. Genti che vivono soprattutto della coltivazione di ignami (la manioca, la patata dolce, le banane costituiscono risorse di secondaria importanza), nella grande festa periodica Pilu sogliono unificare vari e complessi elementi celebrativi. Il Pilu richiede tre-quattro anni di preparazione affinché provviste abbondanti possano disporsi, dato il gran numero di invitati provenienti da altri clan e villaggi, molti dei quali parenti in linea femminile con il clan che indice la festa. La preparazione della festa impegna la collettività intera ad un forte lavoro dei campi onde ottenere l'abbondante prodotto che si richiede per la circostanza (1937, p. 162; 1922, p. 228). Il Pilu offre occasione a scambi di viveri e oggetti di valore, rinnova i vincoli sociali, convalida il prestigio e la potenza del gruppo. «L'esistenza sarebbe triste e priva di senso» come dice il Leenhardt, «senza questa manifestazione che richiede l'iniziativa, il talento, l'energia di tutti. Essa costituisce il più notevole stimolo all'attività dell'intero gruppo» (1937, p. 162). Il ruolo vitale di essa si manifesta dagli effetti mortificanti che sulla società opera la sua graduale soppressione voluta dall'amministrazione coloniale (1937, p. 170).

Il Leenhardt, praticamente unico informatore al riguardo, distingue un Pilu occasionale, celebrazione funebre dedicata a una persona particolare alla sua morte, ed un Pilu «classico», grande festa annuale con cui culmina il ciclo di coltivazione degli ignami, autentica festa del raccolto ricorrente nel mese di marzo (1930, pp. 132-3, 146, 149). La forma dell'una e dell'altra coincidono, ma l'importanza sociale del grande Pilu classico è enorme: l'intera vita profana e religiosa del gruppo in esso confluisce.[103]

La festa è indetta da un clan in onore dei suoi morti, e una delle prime azioni rituali è quella di presentare ai parenti materni venuti da altri villaggi il raccolto di ignami. V'è indi la cottura rituale e inaugurativa dei primi ignami scelti da ciascun mucchio (1922, pp. 230-1). Alla fine del rito v'è la distribuzione di tuberi da seme agli ospiti, l'orgia conviviale (1937, pp. 166, 168). Uno dei moventi dominanti della celebrazione è di propiziare le coltivazioni (1937, p. 163). Il ciclo festivo si protrae per un periodo di nove giorni, suddiviso in due fasi di cinque e rispettivamente quattro dì, ciascuna

delle quali inizia con un'offerta di ignami agli antenati (1922, p. 238). La parte centrale consta di rappresentazioni mimico-drammatiche e di caratteristiche danze collettive, sfrenate e licenziose. «Il fuoco della danza, le contorsioni erotiche eccitano al parossismo i sensi e gli istinti dei partecipanti, che danzano in cadenza nella tenebra notturna»: così si esprime un antico resoconto riportato dal Leenhardt (1937, p. 161), e la soppressione di ogni riservatezza caratterizza certo la parte culminante e peculiare della festa, che si denomina «danza dei *bao*», o danza degli antenati (1937, p. 169). I Neocaledoniani pensano che i morti trascorrano nell'aldilà il tempo danzando, godendo delle offerte di ignami o dei sacrifici cruenti loro tributati (1937, p. 178), e che in cambio del culto ricevuto elargiscano ai viventi benessere e prosperità (1937, p. 171). Nella danza dei *bao* s'intende rappresentare i morti. Con la danza dei *bao* e le congiunte rappresentazioni mimiche, si rinnovano drammaticamente le azioni di esseri mitici, si ridà vita al mito.

Il ciclo festivo Pilu comprende l'iniziazione con subincisione dei giovani (che indossano in tale occasione la cintura di adulti), la presentazione dei candidati «capi-famiglia» ai parenti materni, la celebrazione di nascite, l'inaugurazione di case (1922, p. 228). Altro tema essenziale della festa è l'abolizione del lutto per i morti dell'ultimo periodo posteriore ad un precedente Pilu (1922, p. 224). Se l'elemento funebre è comune sia alla festa individuale od occasionale che alla grande festa di fine raccolto, in quest'ultima la presenza viva del prodotto annuale, globalmente portato e ostentato (1930, p. 133), conferisce alla festa il ruolo di massimo evento della vita collettiva e sociale, congiunta com'è con l'attività agricola che per l'intero anno ha assorbito la somma delle energie lavorative e psichiche della comunità. Tuttavia l'elemento agrario è così intimamente compenetrato con l'elemento funebre del rito, da lasciar scorgere in esso non già un legame accidentale, bensì originario e funzionale.

Il ciclo si divide in tre fasi essenziali: *vinu*, cioè lo scoprimento dei mucchi di ignami (previamente coperti di foglie) dinanzi all'adunanza dei clan in linea paterna; *besiviru*, la presentazione del raccolto ai parenti in linea materna giunti nel frattempo alla festa; *boê*, ossia la distribuzione del raccolto (non solamente d'ignami, ma anche di taro, canna da zucchero, cocco) secondo gli obblighi sociali e familiari di ciascheduno dei coltivatori. Gli organizzatori della festa infine prendono il loro pasto (1930, pp. 149-57).

Le danze mimiche eseguite da attori costituiscono il nucleo più saliente del

Pilu dal punto di vista spettacolare: scene drammatiche e teatrali di battaglie, di contestazioni intorno ad una sposa, a un furto... (1930, pp. 174): tutta la mitologia tribale riaffiora nelle danze rituali del Pilu (1932, p. 495, sgg., 506 sgg., 255 sgg., 300 sgg., 341 sgg.). In tal senso il ciclo rituale rappresenta una periodica, annua rifondazione degli istituti religiosi e sociali, un Capodanno.

In realtà la maggior parte dei riti pertinenti al ciclo festivo si svolge in nome dei morti; l'iniziazione stessa è compiuta «in commemorazione dei morti» (1922, p. 227). La presentazione del raccolto sottintende a sua volta la presenza spirituale dei defunti. «Io ricevo queste file di begli ignami», così dice il maestro del rito, «provenienti dal pesante raccolto; ma dal raccolto il pensiero si volge a colui che è decomposto, e si rinnova il pianto funebre. . .» (1922, p. 232). I parenti che vengono ospiti al villaggio recano anch'essi doni d'ignami «in onore di colui che è decomposto» (1922, p. 234). Vero è che fra i Canachi il rispetto e la paura dei morti s'intrecciano con credenze totemiche. In occasione della festa Pilu gli antenati totemici sono onorati come defunti; verso i totem plasticamente simboleggiati sul fastigio della casa si volge il fumo degli ignami arrostiti cerimonialmente (1922, p. 235). Dagli antenati totemici dipende il buon raccolto, da essi si invoca l'assenso per la cessazione del lutto (1922, pp. 37-8). «L'omaggio reso al totem» – rileva il Leenhardt – «sostituisce il pensiero rivolto al morto» (1922, p. 238). A noi sembra che non si tratti di sostituzione, ma bensì di fusione intrinseca fra il Totemismo e una dominante ideologia della morte, intimamente legata all'agricoltura, e che, senza perder nulla di sé, ha improntato lo stesso totemismo.

V'è un momento significativo del rito. Le donne che debbono sciogliere un lutto recente si recano presso la sepoltura del morto e ne disperdono in tutte le direzioni le ossa esumate; poi ricompongono il suolo per rendere irriconoscibile il luogo (1922, p. 240). Il significato apotropaico del rito è evidente. Un vivo timore dei morti lo ispira. La medesima paura dei morti trova espressione in un altro momento rituale, con cui si conclude la festa.

Gli antenati presso i Canachi sono effigiati in sculture di legno, introdotte in casa al momento dell'inaugurazione, che ha luogo – come dicevamo – nel corso della festa Pilu. Le statue-ritratto hanno un aspetto piuttosto generico, sorta di *xoana* o tronchi d'albero incisi secondo uno stile geometrico che esclude ogni possibilità di caratterizzazione fisionomica. Appena gli invitati,

al cessare delle ultime danze festive, sono sul punto di congedarsi per riprendere la via del ritorno verso i propri villaggi, carichi degli ignami da seme ricevuti in distribuzione alla festa (1937, p. 168), d'improvviso per una consuetudine tradizionale, sembra mutino idea. Essi si precipitano sulla casa o sulle case testé inaugurate, fanno l'atto di sconnetterne gli infissi, e – fra l'inerzia compiacente degli ospiti – ne sottraggono le statue e se le portano via. In luogo delle effigi in tal modo asportate, altre, rinvenute occasionalmente, saranno collocate, e così la casa sarà salvaguardata dalla vigile presenza degli antenati (1937, pp. 35-6). A loro volta le sculture asportate potranno un giorno in analogo modo andare a sostituire in altra casa statue asportate in un'altra festa Pilu.

Il rito di asportazione delle statue-ritratto da parte dei parenti, d'accordo con gli ospitanti, è una simbolica espulsione dei morti. Vi è analogia con il rito *yoba* della festa Milamala, in cui gli spiriti dei morti vengono posti in fuga previa loro ammissione ufficiale nel villaggio. I morti dei Canachi vengono sfrattati – nella loro simbolica effigie e per colmo di precauzione ad opera di terzi – un attimo appena dopo la loro ammissione ufficiale in casa. Chi ideologicamente li espelle è l'intera collettività che ne teme i funesti effetti. Riammetterli subito dopo con un'effigie diversa e occasionale significa ristabilire con essi un rapporto culturalmente condizionato, una sorta di *modus vivendi* che è un compromesso ideologico fra la paura del loro ritorno e l'ossequio da rendersi ad essi per conciliarli. Il rito drammaticamente esprime la contraddizione in cui la società trovasi a vivere, fra timor sacro e utilitarismo profano, fra lavoro consapevolmente impegnato ed esperienze angosciose. Nel rito è la condizione affinché la vita possa ridischiudersi libera da contaminazioni nefaste. La danza dei *bao* nella sua frenesia assume, alla luce di queste considerazioni, il significato di un «recupero» orgiastico dalle emozioni connesse con la presenza dei morti, mentre lo scardinamento della casa appena costruita, operato dagli ospiti con il concorde assenso degli ospitanti, altro non è che il tentativo simbolico di distruggere una dimora funestata dalla presenza dei defunti – una dimora dei morti, insomma, nel mondo dei vivi –, salvo il suo ristabilimento e riconoscimento definitivo[105].

La festa Pilu, nella sua periodicità annuale, lascia scorgere i suoi interni legami con il ciclo agricolo di cui rappresenta la controparte rituale. La festa, pur interessando l'intera collettività tribale, è indetta ciascuna volta da un

diverso clan. In ciò ed in altri elementi il rito rivela chiare influenze totemistiche. Del resto anche altri settori della vita neocaledoniana manifestano un dualismo dinamico fra una tendenza agricolo-matriarcale ed una totemico-patriarcale (1937, pp. 184-5). L'adunanza del clan secondo linea paterna, avente luogo nella prima fase del Pilu (*vinu*) è un elemento in cui si riflette la componente totemistica e patriarcale della struttura sociale; gli si contrappone la seconda fase del ciclo rituale (*besiviru*) dominata dalla presentazione del raccolto ai parenti uterini, secondo la componente agricolo-matriarcale della struttura sociale del luogo.

L'offerta primiziale, la presentazione del prodotto novello, la celebrazione del raccolto, la propiziazione delle future coltivazioni, sono elementi che dominano l'intero ciclo festivo e gli danno la sua impronta saliente. Ma essi s'intrecciano con gli elementi funebri apotropaici quali l'avvento dei morti rappresentati nella danza dei *bao*, la loro espulsione simbolica attuata nell'asportazione delle effigi-ritratto. Con ciò è confermata la parentela funzionale e storica della festa Pilu con le feste di Capodanno della Melanesia, nelle quali il ritorno dei morti si accompagna alla celebrazione del nuovo prodotto, ed entrambi dischiudono la ripresa dei lavori agricoli.

Bibliografia:

M. Leenhardt, *La fête du Pilou en Nouvelle Calédonie*, «L'Anthropologie», 1922, pp. 221-263.

M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937.

M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, 1930.

M. Leenhardt, *Documents néo-calédoniens*, Paris, 1932.

Conclusione

La festa di Capodanno nei lineamenti particolari già visti per la festa dei Trobriandesi appartiene in realtà all'intera civiltà melanesiana fin nei suoi strati più arcaici (cosiddetta «cultura papuana») di coltivatori[106]. Ne sono temi essenziali il *ritorno cerimoniale e collettivo dei morti* con *offerta primiziale*, l'ostentazione dei prodotti, *l'orgia alimentare* nonché *di danza* e *sessuale*. Nel complesso di codesti temi rituali si realizza una palingenesi annua, nella

quale tutti i rischi connessi con la vita dell'anno decorso fanno nodo in un supremo momento di crisi vitale della società. Il rito accetta, sancisce e riscatta la crisi. La riscatta istituzionalizzandola nel ritorno collettivo dei morti con relativa espulsione, con equivalenti purificazioni apotropaiche (distruzione simbolica della casa dei morti, sotterramento di pietre funebri, distruzione di flauti funebri, ecc.), con l'orgia che accompagna l'azione.

Il Capodanno è rito di fondazione, anzi di rifondazione periodica del ciclo vitale, del mondo, dell'ordine cosmico. Ripete il contenuto del mito corrispondente, cioè (si ripensi al mito di fondazione della festa Milamala) la catastrofe mitica e la sua palingenesi. Il Capodanno realizza la rigenerazione dell'ordine cosmico e umano attraverso il disordine che è crisi. Per virtù d'esso la catastroficità delle esperienze critiche viene annullata; la collettività si fa avanti fidente verso i nuovi compiti incombenti, di lavoro produttivo e fecondo.

Il tal senso il rito di Capodanno è necessario alla società, e la sua abolizione – come è stato rilevato in più casi – dà inizio alla stanchezza culturale, alla disgregazione sociale, all'esaurimento delle energie psichiche.

Se nel Capodanno melanesiano tema fondamentale è il ritorno dei morti, in ciò è da vedere l'espressione di quel nesso ideologico morte-rinascita che è prodotto culturale specifico di genti coltivatrici: di genti la cui esistenza insomma è condizionata al lavoro della terra e alla sospensione del lavoro come esperienze – rispettivamente – di rinascita e morte.

Ma varie genti melanesiane hanno un'economia fondata sull'allevamento di maiali domestici, oltreché sulla coltivazione. La festa di Capodanno in questi casi comprende un grande sacrificio di maiali. È il caso delle già viste feste Nanga di Figi, Pilu dei Canachi, Gáera dei Kiwai, Tabu dei Koita, Motu ecc. In questi casi la festa serba integra, rispetto alla società nel suo insieme, la sua ritmicità annuale, ma la sua celebrazione è indetta e sostenuta a turni alterni dai diversi gruppi dello stesso complesso tribale. Anche altre feste celebrano insieme il prodotto degli orti e i frutti dell'allevamento. Tali sono le feste Walaga di Bartle Bay, Kolekole delle isole dei Banchi, Maduna dei Mailu, Soi dei Massim, Toreha di Milne Bay (v. retro, p. 51), nonché la festa Gabé dei Nondugl ed altre ancora.[107] In tutte, all'offerta dei primi prodotti vegetali si unisce il sacrificio di intere masse di maiali allevati; in tutte si conservano le connotazioni caratteristiche della grande

festa di Capodanno, con il ritorno collettivo dei morti al villaggio, offerta primiziale, orgia alimentare e sessuale. In esse tuttavia, a differenza dal Capodanno, il ritmo si fa tendenzialmente, o decisamente, pluriennale. In molti casi si tratta di feste a intervalli di 3-4-5 anni o più. Ciò risponde, se ben si guarda, a varie esigenze interdipendenti fra loro, e cioè da un lato al bisogno di prolungare al massimo il ciclo di allevamento, già di per sé pluriennale, onde apprestare un numero congruo di animali da sacrificare, dall'altro alla tendenza competitiva – fra gruppi, sezioni e individui –: tendenza la quale dal possesso di animali allevati trae materia e massimo stimolo: tendenza che si concreta in una periodica festa, che è anche una gara di ostentazione di ricchezza in animali allevati.

Insomma, presso le società di allevatori-coltivatori, da quello che è originariamente un rito annuo, collettivo, ugualitario, avente per temi dominanti l'orgia, l'offerta vegetale e il ritorno dei morti, tende a svilupparsi un rito con periodo pluriennale, i cui temi peculiari, oltre ai predetti, sono il sacrificio dei maiali e la competizione gerarchica. È il Capodanno o «festa dei maiali». Essa chiude e reinaugura il ciclo di allevamento.

In conclusione, la «festa dei maiali» è un particolare svolgimento del Capodanno melanesiano, proprio di società in incipiente processo di gerarchizzazione. Essa è pertanto il prodotto di una dinamica interna della vita religiosa e sociale melanesiana. Ma un altro particolarissimo svolgimento ha subito il Capodanno dei Melanesiani in tempi recenti, come reazione al contatto tra cultura tradizionale e Occidente: è il caratteristico, grande complesso di culti profetici di liberazione. Germogliati in gran numero negli ultimi decenni, questi sono dei movimenti religiosi carichi di significazioni irredentistiche, sociali, politiche oltreché culturali. Gli impulsi e i fermenti di redenzione che in essi si esprimono destano il crescente interesse, oltreché degli etnologi, delle amministrazioni coloniali e delle chiese missionarie.

Sul ceppo della tradizionale esperienza di fine e reinizio, di angoscia e di liberazione, di miseria e abbondanza insite nella festa di Capodanno, si è sviluppata via via, ad opera di altrettanti profeti-fondatori interpreti d'una nuova sorta di sincretismo pagano-cristiano, una serie di miti messianici i quali riplasmano, entro una cornice apocalittica di pretta influenza cristiana, la pagana festa agraria di fine d'anno. I morti identificati coi Bianchi ritorneranno – così annunciano le profezie indigene –, sopra una nave (la «nave

dei morti») e apporteranno agli indigeni una infinità di merci: appunto le merci europee. Essi inaugureranno da allora un'età di abbondanza e benessere definitivo, l'èra dell'oro, chiudendo l'età tradizionale di soggezione e miseria. Più volte gli indigeni, nella loro aspettazione messianica, in uno stato di esaltazione collettiva, si sono indotti a cessare il lavoro della terra, ad abbandonarsi alle danze, rinnovando l'antico «tabu di lavoro» e inaugurando una «grande festa» foriera – secondo l'aspettazione loro – d'una palingenesi cosmica nella quale gli indigeni stessi godrebbero interamente per sé dei beni e dei prodotti europei. Così, nel quadro di siffatti movimenti messianici, è nato il « culto delle merci » europee (*Cargo Cult*).

La storia di tali movimenti consente di riconoscere in essi le varie stratificazioni ed esperienze culturali portatevi dalla tradizione religiosa nativa. Tale storia permette di ravvisare nei culti profetici una reinterpretazione del Cristianesimo in funzione delle esigenze native di libertà e di benessere: una proiezione dell'antica palingenesi annua calendariale, propria della festa di Capodanno, sul piano di una palingenesi cosmica definitiva.[108]

NOTE

1. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, 1932, pp. 127, 223; R. Firth, *The work of the gods in Tikopia*, 1940, vol. I, p. 3.

2. A. Riesenfeld, *Fruchtbarkeitsriten in Melanesien*, Intern. Archiv f. Ethnogr., 37, 1939, 1-2, pp. 1-30. Speciali formule magiche accompagnano i riti di fertilità (*op. cit.*, pp. 16-20).

3. Ivens, cit. in: C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London, 1934, pp. 190, 206.

4. Te Rangi Hiroa (Sir Peter Buck), *Vikings of Sunrise* New York-Sydney, 1938, p. 300; E. R. Leach, «Oceania», 1950, 4, pp. 245-62.

5. Deacon, *Malekula*, pp. 174-81; p. 175, nota 1.

6. Malinowski, J.R.A.I. 1927, pp. 212-3.

7. B. Friedländer, J. P. S. VII, 1897, pp. 44.-6. La massima sciamatura del palolo corrisponde al novilunio. Il palolo è assunto come indicatore calendariale in molte regioni della Melanesia e della Polinesia. Per il palolo, cfr. A. Krämer, *Die Samoa Inseln*, Stuttgart, 1901-2 (2 voll.), vol. I 1901, p. 356 sg.; II 1902, p. 405 sg. A Samoa ha luogo una grande festa alla comparsa del palolo, con danze, canti, banchetti e divertimenti notturni: è la festa di Capodanno. Cfr. anche W. von Bülow, «Intern. Arch. f. Ethnogr.», 13, 1900, p. 60; G. Turner, *Samoa*, London, 1884, p. 206. Per le Figi cfr. H. Hale, *U. S. exploring expedition during 1838-42*, Philadelphia 1846, pp. 67 sg.: ivi i riti stagionali connessi con la comparsa del palolo contengono vari tabu, ed un silenzio cerimoniale della durata di 4 giorni. Per riferimenti alle Gilbert, Banks, Bismarck, Nuove Ebridi, Tonga, Molucche, Salomone, Nuova Meclemburgo, cfr.: R. W. Williamson, *Religious and cosmic beliefs in Central Polynesia*, Cambridge, 1933, vol. I, p. 161. Per il palolo nella Melanesia cfr.: R. H. Codrington, *The Melanesians*, London, 1891, p. 350. Sia la connessione fra sciamatura del palolo con fasi precise del ciclo lunare, sia il fenomeno della sua comparsa sistematica nelle lune di ottobre-novembre ovvero novembre-dicembre secondo gli ambienti, sono convalidati pienamente da una recente indagine di W. Burrows. Secondo il Burrows la distribuzione del palolo comprende Figi, Samoa, Tonga, Rarotonga (Cook), oltre alle già dette Salomone, Nuova Caledonia e Nuova Guinea, Nuova Irlanda, Nuova Meclemburgo, Isole dello Stretto di Torres. Due sono generalmente le comparse fatte dal verme, a intervallo di una precisa lunazione: la seconda è la maggiore, e cade a novembre ovvero (rispettivamente) a dicembre. Cfr. W. Burrows, *Palolo, notes on the periodic appearance of the annelid worm Eunice viridis* (*Gray*) *in the South-West Pacific Islands*, J. P. S. 64, 1955, 1, pp. 137-154.

8. L. Austen, «Oceania», 1939, p. 242.

9. R. Firth, 1929 pp. 300-2.

10. G. Landtmann, 1927, pp. 55, 396-8.

11. G. Landtmann, 1927, p. 398.

12. Deacon, *Malekula*, pp. 175-6.

13. Deacon, *Malekula*, p. 641.

14. *op. cit.*, p. 642.

NOTE

15. Deacon, *Notes on some Islands of the New Hebrides*, JRAI, 59, 1929, pp. 466 sgg.; id., *Malekula*, pp. 270 sgg.; T. Harrisson, *Savage civilization*, pp. 29 sgg.; Layard, *Degree-taking rites*, etc., pp. 139 sgg.; id., *Stone men of Mal.* pp. 738 sgg; J. Guiart, *L'organization sociale et politique du Nord Malekula*, 1952.

16. Deacon, *Malekula*, p. 642.

17. Deacon, *op. cit.*, 643.

18. Layard, *Degree-taking rites*, p. 208.

19. Deacon, *Malekula*, pp. 643-4.

20. Deacon, *Malekula*, p. 642.

21. A Malekula i cadaveri sono esposti su giacigli entro la casa appartenuta già al morto (Deacon, *op. cit.*, p. 618); oppure sono cremati o inumati (Harrisson, p. 58): gli scheletri, in ogni caso, sono raccolti in occasione del *neerew* di clan (tranne il teschio di cui si foggiano speciali fantocci-ritratto).

22. Layard, *Stone men of Mal.*, pp. 6, 288.

23. Layard, *Degree taking rites* etc., p. 208.

24. R.M. Berndt, «Oceania» XXIII. 1. 1952, p. 52; Lanternari, S.M.S.R., 1956, pp. 54-5.

25. Parlando di «riti d'incremento» il Deacon (*op. cit.*, p. 644) pare indubbiamente riferirsi a questo tipo di influenze.

26. Il Deacon parla propriamente del *neerew* del villaggio di Rahulemp (*op. cit.*, 644), ove il rito è stato da lui osservato.

27. Layard, *Degree-taking rites*, p. 144.

28. Altrove ho insistito sui riflessi indotti dalla tendenza gerarchicizzante della società Neo-Ebridese. Cfr. Lanternari, S.M.S.R., 1959, 1.

29. Si pensi agli sviluppi assunti dal Capodanno presso le società di allevatori di maiali, conseguentemente volte ad un crescente sviluppo della gerarchia sociale. Tali sviluppi, concretati nella «festa dei maiali» a ritmo pluriennale, già si annunciano nella festa Nanga di Viti Levu. [Vedi nota precedente].

30. Per i flauti sacri e la simbologia dei morti espressa dal loro suono, vedi quanto osservato da F. Speiser nei Central Highlands della Nuova Guinea (*Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen der Südsee*, in «Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethnol.», 1945-6, pp. 1-34; v. anche G.F. Vicedom e H. Tischner, *Die Mbowamb*, vol. II, 1943, 180-185; A. C. Haddon, *Migrations of cultures in Br. N. Guinea* J.R.A.I., 1920, p. 251-6, 249. Tutte le osservazioni dei detti autori concordano nell'attribuire l'uso dei flauti sacri nel culto dei morti e nei riti iniziatici, a uno strato culturale papuano o premelanesiano. Vedi anche T. Bodrogi, *Some notes on the ethnography of New Guinea*, «Acta Ethnographica Acad. Scientiarum Hungaricae», 1953, 1-4, pp. 114, 118-9; J. Schmidt, «Anthropos» 28, 1933, p. 332 («Der Ton dieser Instrumente ist die Stimme des Geistes . . .»). Per il culto del flauto cfr. K. E. Read, *Nama cult of Central Highlands, N. Guinea*, «Oceania», 23, 1952, pp. 1-25: i flauti Nama presso i Gahuku Gama rappresentano una potenza ancestrale operante nella natura. L'associazione dei flauti sacri con il culto iniziatico e dei morti è messa in luce anche da Paul Wirz per civiltà pertinenti a strati culturali particolarmente arcaici della N. Guinea, e cioè le tribù dei Laghi Sentani della Nuova Guinea Olandese settentrionale (P. Wirz, *Beitrag zur Ethnologie der Sentanier, Hollaendisch Neu-*

guinea, «Nova Guinea» XVI, 3, 1925, pp. 331-4). I flauti sono associati con i morti anche fra le tribù di lingua papuana e dialetto moando nella Nuova Guinea nord-orientale, fra Kronprinzhafen e Bogiahafen: cfr. W. Tranel, *Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem Moàndo-Sprachgebiet*, «Anthropos», 47, 1952, p. 461.

31. *Coral Gardens* vol. I, 1935, pp. 8-9.

32. L. Austen, «Oceania», 1945, p. 23. In questo caso dunque, come sempre in generale, la proprietà dei suini sta in rapporto con un processo di gerarchizzazione sociale (S.M.S.R, 1959.1).

33. G. K. Roth, *Fijian way of life*, Melbourne-London-Wellington, 1953, p. 129.

34. G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of Br. N. Giunea*, 1927, pp. 282-3.

35. A. C. Haddon, *Migrations of cultures in New Guinea*, J.R.A.I., 1920, p. 271.

36. Haddon, *op. cit.*, pp. 250-251.

37. Secondo il Rivers, il tipo di sepoltura proprio dei Baining, che coprono di terra tutto il cadavere, denunzia una civiltà anteriore alla prima ondata «melanesiana» da lui detta «gente del kava» (*Kava-People*): quest'ultima avrebbe portato, secondo il Rivers, il culto del sole e i megaliti. La gente del kava (bevanda tratta dalla radice del *Piper methysticum*) non poneva mai il cadavere a contatto del suolo, ma su pietre, erigendo torri e megaliti con funzione tombale (W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914, II, p. 540). Altro elemento distintivo della civiltà dei Baining è la scelta della sposa da parte dell'uomo, mentre nella civiltà melanesiana è predominante la parte della donna nella scelta matrimoniale (Rivers, *op. cit.*, II, p. 541). Civiltà di tipo papuano è quella dei Baining anche secondo il Dixon (R. B. Dixon, *The Mythology of all races* Boston, 1916, vol. IX). Per il Parkinson (p. 613) i Baining rappresentano il sostrato etnico-culturale della Nuova Britannia.

38. Rivers, *op. cit.*, II, 497, 538.

39. Rivers, *op. cit.*, II, 541.

40. Invece J. Poole ritiene che il *kavat* rappresenti un uccello («Oceania» XIII, 3, 1943, 3, p. 224), e in ciò è d'accordo col Parkinson (pp.613-620); il *vung-vung* ha sul davanti un largo riquadro di materia vegetale colorato di bianco; un'altra figura notata dalla Poole è il *lingan*, avente come caratteristica nel suo costume un cappuccio lunghissimo appuntito, con un ciuffo di foglie di pandano in cima (cfr. Poole, tav. a colori a fronte, pag. 224). È interessante che la festa Miaus veniva ancora eseguita con entusiasmo fino al 1941 (Poole, p. 225).

41. J. G. Frazer, *The golden Bough*, vol. X, pp. 160 sgg.; vol II, pp. 273,372; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 285-309.

42. M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, p. 170.

43. Diversamente dai malagan, gli *Uli*, altro tipo di figure in legno intagliato, di analoga funzione cerimoniale e funeraria, non vengono distrutti a cerimonia ultimata; ma sono avvolti e lasciati in deposito nella «casa delle cerimonie». Gli *Uli* rappresentano figure generalmente più realistiche e meno decorative dei malagan, anche bisessuali, in rapporto con esseri mitici (Peeckel, 1932; H. Tischner, *Oceanic Art*, London, 1954, p. 37, tavv. 37, 43).

NOTE

44. Per la festa di Gahuhu Gama e quella dei Mafulu rimando a: S. M. S. R. 1959, I (*La festa dei maiali*).

45. Riguardo al loro significato, i malagan possono dividersi in «storici» e «mitologici». Quelli di significato storico rappresentano persone realmente vissute e da tempo più o meno lungo defunte (Peekel, 1927, p. 18). Essi possono avere carattere personale, e allora rappresentano la persona del morto: ognuno di essi ha il suo nome come in vita. Spesso in basso v'è effigiato un maiale, che indica l'offerta dei parenti al defunto (*op. cit.*, p. 19). La festa che ha luogo per ciascuno di tali malagan è in «commemorazione» del morto o dei morti corrispondenti alla figura o alle figure. V'è inoltre il tipo di malagan impersonale. Le persone morte possono trovare una rappresentazione non propriamente umana, nei malagan: esse sono talora effigiate in forme animalesche, come serpenti, coccodrilli, maiali, cani, pesci volanti, ecc.... : gli indigeni credono che i morti s'incorporino in altrettanti animali (Peekel, 1927, p. 21).

I malagan mitologici sono immagini per lo più del sole e della luna. Vari simboli animaleschi in qualche modo ripetono il motivo del sole e della luna: questi malagan intendono riferirsi ad altrettanti miti (Peekel, 1927, pp. 22 sgg.; Walden-Nevermann, pp. 17-23; Krämer, *op. cit.*, *passim*).

Quanto alla forma, i malagan si distinguono in statue e fregi: le prime verticali, i secondi orizzontali (Peekel, 1927, p. 17); hanno per lo più una figura centrale umana, ma specie i fregi possono rappresentare anche solamente animali, variamente intagliati e dipinti. Il tipo di ornamentazione a intaglio e a colori si ripete anche nelle maschere Neoirlandesi, che compariscono insieme con i malagan nelle feste iniziatiche e nei funerali (Girard, pp. 241-3). Le maschere, a differenza dei malagan, hanno carattere profano e non segreto; inoltre, esse attribuiscono agli attori che le indossano una diversa personalità, mentre i malagan hanno valore di evocazione simbolica di esseri soprannaturali (Girard, pp. 243, 252).

46. Quale rilievo abbia nella festa il principio del prestigio di gruppo e personale è stato messo in evidenza dal Girard (*op. cit.*, pp. 254, 259). Le feste mobilitano per più di un mese tutte le attività del clan e disperdono in qualche settimana risorse accumulate in anni. Colui o coloro che assumono la responsabilità della festa si assicura (o si assicurano) la collaborazione di parenti e membri del clan: orti speciali debbono essere impiantati per fornire grandi quantità di taro; maiali vengono allevati per i sacrifici e i banchetti rituali, ricchezze in moneta di conchiglie si richiedono per compensare le donne aiutatrici, nonché le persone che fanno le rappresentazioni mascherate (Girard, p. 255). Si può dire che entro al culto dei morti, la festa Malagan esprima l'esigenza di ostentare le proprie ricchezze, da parte del clan o di individui particolari (Girard, p. 259).

47. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

48. G. Peekel, *Das Zweigeschlechterwesen*, «Anthropos», 24, 1929, pp. 1005-72.

49. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, *passim*.

50. Superando la vecchia nomenclatura empirica secondo cui Papua era il nome dato all'intera Nuova Guinea, il Seligmann, seguendo i precedenti lavori di Haddon (*The decorative art of British New Guinea*, 1894) in cui si distinguevano già due migrazioni melanesiane sopra un sostrato papuano nella Nuova Guinea Britannica, anzitutto separa una

Papuasia occidentale da una Papuasia orientale, definendo come limite per le due la zona da Cape Possession (a sud) a Cape Nelson (a nord), in secondo luogo distingue nell'ambito delle culture della Papuasia orientale, e particolarmente tra le culture più recenti da lui studiate – culture dette Papuo-Melanesiane, o Melanesiane –, un gruppo occidentale a ovest della zona di Orangerie Bay, un gruppo orientale, i Massim, ulteriormente divisi in Massim settentrionali e meridionali (Seligman, *The Melanesians* ecc., pp. 2, 16). Fra i Papuo-Melanesiani occidentali figurano, tipici, i Motu. I Koita serbano un idioma di tipo papuano, ma le due culture sono affini. Haddon ha mantenuto anche in seguito tale divisione delle culture della Nuova Guinea (*Migration of cultures in Br. New Guinea*, J.R.A.I., 1920). La zona dei Central Highlands è attualmente riconosciuta come sede del più antico strato culturale papuano o pre-melanesiano (T. Bodrogi, *Some notes on the Ethnography of N. Guinea*, «Acta Ethnographica Acad. Scientiar. Hung.», 1953, pp. 118-sg., n. 89).

51. Per la festa tabu dei Koita, cfr. Seligman, *The Melanesians* ecc., pp. 142, 145-150. Tra i Sinaugolo la festa è analoga: cfr. Seligman, *Rest and work periods of the Sinaugolo* (*Rigo District, New Guinea*) «Man» XXVII, 1927, N. 27. Anche fra i vicini e affini Garia v'è la stessa festa, nonché nella penisola di Hood: una descrizione delle piattaforme cerimoniali trovasi in Seligman, *The Dubu and steeple-houses of the Central District of Br. New Guinea*, «Jahrbuch für prähistorische und Ethnologische Kunst» (JPEK), 1927, pp. 177-192. Altri particolari in F. E. Williams, *The reminiscences of Ahuia Ova*, J.R.A.I., 69, 1939, pp. 30-41.

52. Seligman, 1910, p. 192-3.

53. Lanternari, S.M.S.R. XXIV-XXV, 1953-54.

54. Seligman, *Dubu and steeple-houses*, pp. 178, 188-9.

55. Seligman, 1910, p. 142.

56. Seligman, *Rest and work periods*, p. 41.

57. *The Melanesians of Br. N. Guinea*, p. 145.

58. F. E. Williams, *The reminiscences of Ahuia Ova*, *loc. cit.*, p. 30. Per le varietà di spiriti tabu oggetto di credenza, cfr. Seligman, *The Melanesians*, pp. 183-185.

59. Seligman, 1910, p. 183.

60. Williams, *op. cit.*, p. 41.

61. Haddon, *Migration of cultures*, p. 246.

62. La stagione dei venti sud-orientali, nelle lune di maggio-giugno, segna l'epoca del raccolto dei primissimi ignami, e col raccolto comincia presso i Kiwai il gran periodo festivo (G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 1927, pp. 79-80). Per il periodo della festa omonima dei Bina vedi A. P. Lyons, *Animistic and other spiritualistic beliefs of the Bina tribe, Western Papua*, J.R.A.I., 51, 1921, pp. 433-4. L'anno Kiwai è contrassegnato dall'alternanza di venti nordoccidentali – che portano la stagione delle piogge – con i venti sudorientali, che portano la stagione asciutta. Con la luna *karongo*, (Novembre circa) con cui finisce la stagione arida, inizia l'anno, con la piantagione di tuberi (Landtmann, *op. cit.* pp. 53-4). In tale epoca comincia anche la stagione della pesca alle tartarughe marine, e della loro prolificazione (*op. cit.*, pp. 75, 398), con la corrispondente cerimonia *nigori* per l'incremento di esse.

63. Landtmann, *op. cit.*, p. 329. Il dugong (*halicore australis*) è un mammifero che si nutre di erbe marine. L'*horiomu* è sconosciuto alle tribù dell'interno (Landtmann, p. 330).
64. A. P. Lyons, J.R.A.I., 51, 1921, pp. 431-4.
65. Lanternari, *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella Paletnologia della Sardegna alla luce del folklore sardo e dell'etnologia*, «Bull. di Paletnologia Ital.» IX, 64, 1954, pp. 14 sg.
66. Landtmann, *op. cit.*, 332-33.
67. Landtmann, *op. cit.*, 331-32.
68. Landtmann, *op. cit.*, p. 327.
69. Landtmann, *op.*, *cit.*, p. 347.
70. Landtmann, *op.*, *cit.*, p. 335.
71. Landtmann, *op. cit.*, 348-49.
72. Landtmann, *op. cit.*, p. 383.
73. Hogbin, *Tillage and collection*, «Oceania», IX, 3, 1939, 316; Bodrogi, « Acta Ethnogr. Acad. Scient. Hung.», III, 1953, pp. 114, 134; Haddon, *Migration of cultures*, J.R.A.I., 1920.
74. Per la festa *gáera*, v. anche N. W. Beaver, *Unexplored New Guinea*, London, 1920, p. 180; B. Riley, *Among Papuans head-hunters*, London, 1925, p. 253.
75. Landtmann, *op. cit.*, p. 54.
76. Landtmann, *op. cit.*, p. 398.
77. Landtmann, *op. cit.*, p. 383.
78. vedi *Offerta primiziale*, par. *L'offerta primiziale ai morti.*
79. A. C. Haddon, *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, vol. VI, 1908, p. 253.
80. Haddon, *op. cit.*, VI, 253; V, 252.
81. Haddon, *op. cit.*, V, pp. 346, 349.
82. H. I. Hogbin, *Native culture of Wogeo*, «Oceania», 1935. 3. p. 334; id., *Tillage and collection, a N. Guinea economy*, «Oceania», 1939, 3, p. 318.
83. Hogbin, *Tillage and collection*, pp. 316-319.
84. Hogbin, *Tillage and collection*, p. 130; *Native culture of Wogeo*, p. 310. Il computo del tempo fra i Wogeo, essendo praticamente ininterrotto il raccolto di taro e banane, viene basato sul raccolto delle noci (di cocco e di un'altra qualità detta *wasek*), nonché sul cambiamento dei venti – che dividono la stagione secca (alisei di sudest) dalla stagione piovosa (monsoni di nordovest) –, e sulla levata eliacale delle Pleiadi (*Baras*), che comporta la cerimonia annua del «bagno delle Pleiadi» (*baras losalosa*). In essa viene eseguito da giovani e uomini, nella notte di plenilunio, un bagno al viso, poi ci si dipinge; una pozione atta a favorire la crescita è propinata ai bambini maschi: essa favorirà anche il benessere e determinerà un buon raccolto di noci per l'anno (*Tillage and collection*, p. 137). La raccolta delle noci sta fra aprile e agosto (*op. cit.*, p. 140). Le feste si eseguono dopo questo periodo.
85. K. E. Read, *Nama cult of the Central Highlands, N. Guinea*, «Oceania», 23, 1952, pp. 9-10.
86. vedi quanto detto per Figi (nota 30), e per i Kiwai (p. 63).
87. Read; *op. cit.*, pp. 1-25.
88. Read, *op. cit.*,

89. R. W. Williamson, *The Mafulu Mountain People of British N. Guinea*, London 1912, pp. 130-50; Lanternari, S.M.S.R. 1959. 1.

90. W. Tranel, *Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem moàndo-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea*, «Anthropos», 47, 1952, p. 463.

91. Tranel, *op. cit.*, p. 464.

92. P. Wirz, *Die Enga. Ein Beitrag zur Ethnographie eines Stammes im nordöstlichen zentralen Neuguinea*, «Zeitschr. f. Ethn.» 77, 1952, 1, pp. 50-51.

93. G. A. I. van der Sande, «Nova Guinea», 1907, vol. III, Leiden, p. 281.

94. Van der Sande, *op. cit.*, p. 177.

95. Van der Sande, *op. cit.*, pp. 287, 299 sgg.

96. Van der Sande, *op. cit.*, p. 300.

97. Van der Sande, *op. cit.*, p. 298.

98. Van der Sande, *op. cit.*, p. 299.

99. «La cerimonia è originariamente compiuta in servizio degli spiriti» (Van der Sande, p. 298).

100. M. I. Erdweg, *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch N. Guinea*, «Mitth. d. Anthrop. Ges. in Wien» XXXII, 1902, p. 295.

101. A. C. Haddon, *Migrations of cultures in British New Guinea*, J.R.A.I., 1920, p. 256; anche il Rivers ritiene che i popoli dell'interno (bush-peoples) rappresentino lo strato più arcaico della Melanesia e che essi praticassero fin dall'origine l'agricoltura (W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian Society*, 1914, II vol., p. 306). Il Riesenfeld, pur correggendo le vedute del Rivers circa la successione degli strati culturali in Melanesia (la cultura megalitica austronesiana portata da un popolo di pelle chiara sarebbe venuta dopo e sopra la cultura Papuana originaria del *kava*, e prima della cultura Melanesiana del *betel* portata da un popolo di pelle scura: *The Megalitic culture of Melanesia*, 1950 pp. 680) dà tuttavia per inteso che l'agricoltura era già praticata dai Papuani (op. cit., p. 666), pur essendo stata perfezionata dai portatori della «cultura megalitica», che avrebbero introdotto oltre a nuove piante (cocco), la tecnica dell'irrigazione o drenaggio secondo i luoghi, l'uso della rotazione del suolo (id., p. 666). Quanto ad irrigazione in Melanesia, si rinvengono ben rari esempi di pratiche del genere: cfr. C. G. Seligman-W. M. Strong, *Anthropological investigations in British New Guinea*, «The Geographical Journal», London, XXVII, 1906, p. 359; per la Nuova Guinea Olandese, regione dei Laghi Sentani, cfr. P. E. Moolenburgh, *Extract uit een verslag der Noord-Nieuw-Guinea-Expeditie*, Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch., Batavia, vol. XLVII, 1904, p. 180; W. H. R. Rivers, *Irrigation and cultivation of taro*, in *Psychology and ethnology*, London, 1926, 262-90. L'irrigazione in effetti è legata, nelle rare manifestazioni melanesiane, al taro. Ora, il taro irrigato rappresenta la coltivazione tipica dell'agricoltura polinesiana. Sono da ritenere d'origine polinesiana gli scarsi esempi di pratiche irrigue melanesiane.

102. M. Moskowski, *Die Volkerstämme am Mamberano in Holländisch-Neuguinea und auf den vorgelagerten Inseln*, «Zeischr. f. Ethnol.», XLIII, 1911, pp. 340, 342.

103. Il termine europeo *Pilu-Pilu* ha origine dall'espressione indigena *piloi*, indicante una idea di ritmo. Si riferisce al ritmo ottenuto da percussione di cortecce vegetali durante la festa (1930, p. 143).

NOTE

104. I Canachi hanno un sistema di numerazione per cinque. Il periodo festivo comprende due serie di cinque notti, e pertanto in totale risultano nove giornate divise in due fasi di cinque e rispettivamente quattro giorni (Leenhardt, 1922, p. 225).

105. Per altri riti di significato equivalente, v. sopra p. 65 e nota 89.

106. Anche recentemente F. M. Keesing, riferendosi alle civiltà coltivatrici dell'Oceania convertite (almeno formalmente) al Cristianesimo, scrive: «I villaggi hanno le loro feste e i loro santi; un momento particolarmente rilevante dell'anno è dato dalla cerimonia di «tutti i morti», quando di notte l'intero villaggio si raduna nel cimitero e consuma un pasto insieme con gli spiriti dei morti» (*Native Peoples of the Pacific World*, New York, 1947, p. 129).

107. Un'analisi completa delle «feste dei maiali» in Melanesia ho fatto in S.M.S.R. 1959. I.

108. Vedi, per questa parte, il mio saggio in: S.M.S.R. XXVII, 1956.

4. LA FESTA DI CAPODANNO TRA LE CIVILTÀ DELLA CACCIA-RACCOLTA

a) Il capodanno dei cacciatori-raccoglitori

Dagli elementi fin qui raccolti circa la festa di Capodanno dei coltivatori melanesiani si deve congetturalmente dedurre la sua appartenenza originaria a un livello culturale almeno coevo del più antico livello agricolo (o, se si preferisce, protoagricolo) dell'Oceania.

Quanto alla genesi del complesso religioso in questione, risulta identificato in tal modo un termine di riferimento *ante quem*. In altre parole, qualunque sviluppo fin qui delineato del complesso mitico-rituale suddetto appartiene a civiltà di coltivatori, ossia a civiltà che hanno superato lo stadio economico della caccia-raccolta.

Onde determinare un corrispondente termine *a quo* (in senso storico-culturale assai più che cronologico) converrà esaminare le civiltà della caccia-raccolta, ignare d'ogni pratica di coltivazione. Si tratta di determinare se una festa di Capodanno o un equivalente complesso religioso abbia riscontro fra esse: eventualmente con quale significato religioso, con quale funzione.

Per l'ambiente oceaniano nel quale fin qui ci siamo mossi, l'Australia offre un terreno idoneo, con la sua civiltà di cacciatori-raccoglitori.

Esistono fra gli indigeni australiani riti calendariali legati all'avvicendamento annuo delle stagioni. Si riportano direttamente alla sfera economica, al bisogno di cibo.

Per le cerimonie *Mbanbiuma* o *Intichiuma*[1] delle genti Arunta dell'Australia Centrale la data precisa viene volta per volta fissata dal capo del gruppo totemico di cui il rito stesso è esclusivo, ma l'epoca annua riservata all'esecuzione dei riti è ben definita: sta in rapporto con l'alterna vicenda delle due stagioni – arida e piovosa – caratteristica del clima australiano. Precede immediatamente la stagione di piogge, come quella che per natura produce l'incremento delle specie vegetali e animali, e che insomma porta a un rinnovamento in meglio delle condizioni del vivere per la comunità umana.[2] Ciascun gruppo totemico locale ha la sua cerimonia, relativa alla specie totemica (vegetale o animale) con la quale esso si trova in rapporto mitico e

cultuale. Alcuni attori ammaestrati e provetti eseguono, dietro la guida del capo o anziano, una «cerimonia d'incremento». Il capo consuma un pasto simbolico, mangiando una piccola porzione del cibo totemico, generalmente proibito ai componenti del gruppo tranne che in tale occasione rituale[3]. Anche gli uomini del clan quindi mangiano una porzione del totem: il resto viene distribuito agli altri componenti della tribù, che liberamente ne usano. È proprio in questa distribuzione di cibo ai gruppi extra-totemici che par di cogliere bene la funzione sociale propria dell'astinenza e del rito totemico: il clan del totem canguro rinunzia al canguro a favore degli altri clan, altrettanto fa ciascun clan a favore degli altri, col proprio totem. Ma la rete di cointeressenze cultuali che si è costituita in tal modo corrisponde a una fondamentale cointeressenza economica e a un bisogno di coesione sociale nel fronteggiare solidalmente l'aleatorietà del vitto, i rischi di carestia.[4] Il pasto totemico dei partecipanti chiude un periodo di astinenza alimentare iniziato dal principio del rito[5].

In queste cerimonie la nota più evidente è costituita da una sorta di spettacolo drammatico, impersonato da autentici attori, noto col nome di *corrobori*. Il corrobori è una forma di dramma mitico-rituale, che per la sua complessità strutturale e per il valore religioso particolare mal si presta, invero, ad accostamenti da altri tentati con la nostra opera, o con l'oratorio, la pantomima, ecc. Nato sul ceppo della civiltà totemista, ne riflette le credenze e la mitologia. La sua esecuzione ha lo scopo di rinsaldare i vincoli sociali, di rivelare ai giovani iniziandi il contenuto dei miti in forme visibili (i corrobori si eseguono anche nei riti iniziatici), e soprattutto di ottenere l'incremento delle specie totemiche, animali o vegetali, che costituiscono la base biologica ed economica della tribù. Variabile da una popolazione all'altra, dall'uno all'altro gruppo totemico, l'esecuzione è regolata da norme tradizionali e richiede grande accuratezza sia da parte degli attori che del direttore dello spettacolo. Il campo all'aperto è preparato per lo più con materiale di rami e cortecce vegetali per rappresentare una capanna o un recinto, che formano un rudimentale scenario. Il luogo prescelto è sovente un luogo sacro per tradizione. Il trucco e la decorazione degli attori sono minuziosissimi e richiedono a volte l'impiego dell'intera giornata prima della rappresentazione, che è quasi sempre notturna al lume delle fiaccole tenute dagli astanti. Gli attori, riccamente ornati di strisce multicolori, pendagli, fasci vegetali, con un più o

meno complicato casco in capo, formano – singoli o in gruppo – figure di suggestivo effetto. Gli elementi dell'apparato scenico e delle decorazioni, il gestire degli attori sono carichi di significati simbolici. Ogni spettacolo risulta costituito da una scena o da un ciclo di scene non sempre interdipendenti; perciò la durata varia da alcuni minuti a più settimane. I corrobori – come si è detto – traggono occasione anche dai riti d'iniziazione, ma – e ciò qui c'interessa in particolare – trovano il loro naturale luogo nei riti per l'incremento o il ritorno dei vari elementi costitutivi del vitto tribale. *Essi sono eseguiti nella stagione che prelude alla spontanea moltiplicazione delle specie animali e alla naturale crescita delle specie vegetali cioè alla vigilia delle stagione delle piogge.*[6] Questo è il periodo in cui il rinnovamento dell'aspetto paesistico e dell'esistenza biologica delle comunità si sta preparando. *È in questo momento che per gli Australiani ricorre una vera* – seppur non così consapevole o esplicita – *esperienza di capodanno.*

I corrobori sono organicamente congiunti con un mito, del quale in forma simbolica ripetono le vicende. L'azione, di carattere prevalentemente magico-imitativo, tende ad ottenere l'incremento delle specie totemiche (per es.: strofinare dei ciottoli per ricavarne polvere magicamente equivalente alla manna; inserire un'asta nell'apertura posteriore di una tartaruga imitando la copula). Concorrono all'intento la danza mimica – che imita il gestire e l'incedere degli animali –, gli assolo di ballo consistenti in una serie di intense e ritmiche vibrazioni del corpo fino alla prostrazione, la musica monotona e insistente (strumenti comuni sono la tavoletta ronzante o rombo, nacchere, rotoli di pelle animalesca con bacchette, bumerang, bastoni da percuotersi insieme), il canto degli attori e degli astanti, e infine il clamore ora imitativo di versi animaleschi, ora ritmicamente alternato fino alla frenesia. In certi corrobori (Australia Settentrionale) l'azione è di tono realistico e ripete scene di caccia o pesca, non scostandosi tal genere di spettacolo dalla comune forma di propiziazione dei prodotti.

La descrizione di alcune cerimonie d'incremento darà maggiore evidenza a queste particolari festività rituali così salienti nella vita economica e religiosa dei cacciatori-raccoglitori Australiani.

Per il lombrico v'è tra gli Arunta (Australia Centrale) uno speciale corrobori. Il pomeriggio destinato per l'inizio della cerimonia una fila d'uomini del gruppo totemico del lombrico s'avvia, dietro la guida del capo, verso i luoghi

mitici dove passò il capostipite totemico e dove fin dai primordi furono lasciati i sacri simboli dell'animale totemico. La notte viene trascorsa all'aperto; all'alba la fila d'uomini, forniti di bastoncini vegetali, procede e giunge alla prima fossa sacra, nella quale pietre simboliche del lombrico e delle sue uova giacciono dall'epoca delle origini. Battendo su di esse i bastoncini tra canti corali allusivi all'incremento del verme, ha inizio il rito magico. Il capo tocca con uno dei sassi lo stomaco di ogni uomo, dicendogli: «Tu hai mangiato molto!». Poco dopo la fila perviene nel luogo dove l'antenato totemico per la prima volta cucinò e consumò gli animali totemici. Qui si rinnovano i canti e il battere dei bastoncini sui sassi, e varie pietre sacre vengono fatte rotolare giù dalla roccia, simbolo propiziatorio della moltiplicazione dei vermi. La fila si sposta una terza volta, alla fossa della crisalide e delle uova; ivi si ripetono le medesime operazioni. Fin qui la parte preliminare del rito: dopodiché la fila ritorna al campo. Qui i partecipanti s'ornano il corpo di piume, cordicelle, code di topo. Con vari disegni totemici si indica che da questo momento ciascuno d'essi rappresenta un animale totemico. Con in mano i bastoncini vegetali, danno inizio alla fase propriamente scenica della cerimonia. Attesi da tutti i membri del gruppo solennemente riuniti, entrano nel recinto predisposto, che rappresenta il guscio della crisalide. Qui eseguono i canti allusivi alla storia del totem, consumano un pasto rituale, e a sera escono: come il verme che esce adulto dal guscio. Gli attori hanno interpretato la vita del verme. Questo costituisce un cibo importante per la tribù. Raccolto in grande quantità esso viene essicato, macinato, e conservato per la stagione di carenza.[7]

Hakea è fra gli stessi Arunta un albero dai cui fiori s'ottiene una bevanda pregiata. Per incrementare la produzione di fiori hakea gli uomini del totem corrispondente si recano in un luogo dove, in una fossa superficiale e accanto ad un albero hakea, è una pietra che rappresenta la fioritura. Qui gli uomini, seduti intorno alla pietra, cantando invitano l'albero a far fiori, e i fiori a dar miele. Uno di loro, tagliandosi una vena del braccio, ne fa sgorgare il sangue sulla pietra, con tal gesto imitando la preparazione della bevanda, che si ottiene dai fiori macerati nell'acqua.[8]

L'emù è col canguro una delle prede più importanti nella caccia. Si provvede con rito adeguato a ottenere abbondanza di questi uccelli. Vari uomini, operandosi al braccio dei tagli, lasciano scorrere sangue al suolo fin tanto da formare con esso un'estesa chiazza. Sul sangue rappreso disegnano in rosso,

giallo e nero, con stile simbolico, varie parti dell'emù: grasso, uova, ecc. Quindi altri si travestono in modo da rassomigliare all'emù e, figurando la parte di antenati emù, imitano i movimenti e il modo di guardare propri dell'uccello. In capo tengono fissato un bastone lungo e ornato di penne, che rappresenta il collo e la testa del volatile.[9]

Gli indigeni dell'Australia Centrale usano come cibo una specie di manna prodotta da un albero (*Acacia aneura*). Allo scopo di garantirne un'abbondante produzione, gli uomini del clan totemico che prende nome dal detto albero, Mulga, si riuniscono nel luogo dove un macigno di roccia grigia con striature bianche e nere sorge sul suolo circondato da vari ciottoli. Il «direttore» dello spettacolo strofina i ciottoli sulla superficie del macigno, ricavandone polvere, la quale imita la manna. Gli altri eseguono un canto, con cui invitano la polvere a generare manna in abbondanza, e infine il capo, spazzandola via dal masso, intende spingerla a deporsi in forma di manna sopra gli alberi.[10]

Per ottenere alle prossime cacce abbondanza di canguri gli uomini del totem omonimo si riuniscono nel sacro luogo ove, dal piano, s'ergono uno sull'altro due blocchi di roccia, che rappresentano un canguro maschio e uno femmina. Questi poggiano su una prominenza rocciosa, sotto la quale si crede abitino gli spiriti d'una moltitudine di canguri morti anticamente e che s'incarnano nuovamente per effetto della cerimonia. Due uomini, arrampicatisi sugli erti massi rocciosi, ne soffregano la superficie. Ridiscesi sul piedistallo da cui s'ergono i massi, ne dipingono la superficie di strisce bianche e rosse, riproducendo così nel loro colore ordinatamente le ossa e il manto del canguro. Alcuni giovani si tagliuzzano le vene del braccio e ne fanno sprizzare sangue giù per la roccia, sollecitando in tal modo gli spiriti dei canguri a lasciare quella dimora per moltiplicare la specie. Gli astanti intonano canti allusivi all'incremento.[11]

Non solamente fra gli Arunta, ma presso tutti gli indigeni australiani hanno luogo analoghe cerimonie denominate usualmente «d'incremento». Fra le tribù dell'Australia nordoccidentale, per il canguro si svolgono riti attorno a mucchi di pietre, lungi dal campo abitato. Ogni mucchio di pietre è cultualmente e miticamente congiunto con una determinata specie animale o vegetale – tante quante sono le specie totemiche –. Per il totem canguro, il «direttore» e con lui alcuni membri del gruppo totemico girano saltellando in-

torno al punto sacro, si fermano a bere da truogoli collocati sul suolo, in tutto imitando le movenze del canguro; poi battono con lance, sassi, mazze il mucchio di pietre. La sera uomini e donne si dipingono in modo grottesco di ocra rossa e gialla o di carbone ed eseguono mimicamente una caccia al canguro con uccisione dell'animale: il tutto secondo finzione drammatica, mentre canti si levano intorno con crepitio di bumerang percossi e strofinio di ossi di canguro contro i bastoni.[12] In tal modo il periodo della caccia, che s'aprirà con l'imminente stagione delle piogge, è ritualmente introdotto: la nuova annata venatoria è resa propizia.

Tra i Warramunga della zona settentrionale nell'Australia Centrale, la grande cerimonia Wollunqua, protraentesi per i mesi che immediatamente precedono l'inizio delle piogge – fino a settembre, talvolta da maggio –, è fondamentalmente intesa a garantire piogge propizie alla vegetazione e alle bestie nella stagione che sta per aprirsi alla caccia e alla raccolta, attività ormai praticamente sospese a causa della prolungata siccità. La cerimonia è consacrata a un mitico serpente datore di pioggia, dal quale trae il nome stesso, Wollunqua: consiste in danze mimiche e canti, sul genere dei già visti «riti d'incremento».[13] Come per la preda di caccia altrettanto per i frutti spontanei della terra o degli alberi vi sono riti adeguati onde assicurare abbondanza.[14] Fra le tribù dell'Australia sud orientale i Dieri eseguivano periodicamente «riti d'incremento» per animali importanti come elementi del vitto, cioè serpenti e lucertole,[15] con modi simili in genere alla cerimonia Mbanbiuma degli Arunta. L'ampia raccolta di «riti d'incremento» australiani fatta dal Frazer nel primo volume di *Totemism and Exogamy*[16] conferma trattarsi di un complesso cultuale diffuso fra tutte le tribù aborigene del continente. Analoghi riti si rintracciano fra popolazioni che praticano anche l'agricoltura, ma si riferiscono ad elementi del vitto ottenuti dalla caccia o dalla pesca: fra le genti dell'isola di Mabuiag, nello Stretto di Torres (fra Australia e Nuova Guinea), all'inizio della stagione di prolificazione delle tartarughe i membri del clan totemico omonimo si riuniscono, allorché il primo esemplare di tartaruga è catturato da un qualunque membro di clan differente. L'esemplare così catturato deve venir consegnato al clan titolare, che intorno all'animale esegue una cerimonia. Gli uomini si dipingono petto e addome con due strisce rosse che rappresentano lo scudo della tartaruga; si pongono in capo un casco di penne d'uccello e danzano intorno all'animale. S'ode il ronzio delle tavolet-

te vibranti e lo strepito delle nacchere. Un'asta appuntita viene inserita nell'apertura posteriore dell'animale e mossa con atto che imita la copula: con quest'atto (di «magia simpatica») s'intende stimolare la prolificazione della specie.[17] Anche codesto rito è periodico ed annuo: esso prelude all'annata di pesca, inaugurandola. È un «capodanno» dei pescatori di tartaruga. Alle civiltà agricole è rimasta l'eredità cultuale dei riti d'incremento annui, propri delle civiltà della caccia-pesca-raccolta. Ad essa si è sovrapposta – senza sradicarla – l'esperienza del capodanno agricolo, cultualmente differenziato ed assai più complesso. Il significato inaugurativo proprio dei riti annuali dei cacciatori -pescatori-raccoglitori è realisticamente palese nella forma che essi assumono fra gli indigeni dell'Australia Settentrionale: quivi il nucleo del rito consiste in una autentica scena di caccia al bufalo, o in una rappresentazione nella quale un coccodrillo s'impadronisce della preda, o un'imbarcazione viene messa in mare. A Melville Island gli uomini si adunano e in lunga fila entrano in campo: due o tre si distaccano imitando i gesti di tirar su l'ancora e di spiegare le vele; oppure, mentre i più si mettono in cerchio, alcuni danzatori entrano nel mezzo imitando le movenze di un bufalo, di un coccodrillo o di altra bestia. Una danza selvaggia e insistente accompagna la scena, sottolineata dalle consuete grida.[18] Si tratta di un'autentica inaugurazione dell'anno pescatorio o venatorio.

I cacciatori-raccoglitori dell'Australia Centrale – tipici fra questi gli Arunta – riconoscono dunque nell'avvento della pioggia il loro Capodanno. Il determinismo che la pioggia – con la sua stagione – impone alla vita umana è drastico. Seguendo dopo un periodo lungo di siccità, la prima pioggia promuove un repentino sviluppo della vegetazione prima d'ora bruciata dall'arido suolo e dal sole cocente. Uccelli, rospi, lucertole, insetti, ogni sorta di animali erompono a vita nuova e invadono praterie e macchie lussureggianti. Perciò la stagione della pioggia dà inizio alle attività economiche fondamentali; il Capodanno in tal caso cade attorno ai mesi precedenti il settembre: sono i mesi di scarsità, preludenti alla ripresa economica. Si preparano in detto periodo i destini dell'annata imminente: e si preparano appunto coi riti inaugurativi o corrobori.

Non è precisamente il medesimo per ciò che concerne l'Australia Settentrionale: il periodo delle festività sacre con cui s'inaugura l'avvento dei prodotti è quivi spostato. Fra ottobre e novembre nel Kimberley le tribù degli Unga-

rinyin, Worora, Unambal, eseguono quella saliente operazione cultuale, considerata decisiva per i destini dell'anno, che consiste nel «ritoccare» le figure Ungud e Wondjina dipinte sulle rocce dai loro antenati.[19] Sono figure stilizzate di esseri umani (teste dotate di occhi e naso, sfornite di bocca), antichi eroi culturali fondatori del gruppo umano, creatori delle specie commestibili, datori di pioggia; oppure figure di piante e animali. Ritoccarle ritualmente in detta stagione da parte di un mago o di un rispettabile anziano significa revivificare il loro antico potere creativo,[20] significa ripetere cerimonialmente l'inizio del mondo. È appunto il tipico rito di Capodanno. Del resto il ritoccare le figure rupestri archetipiche, legate e giustificate con la mitologia totemista, è azione che trova perfetto riscontro fra le altre tribù australiane, ove è uniforme l'usanza di spalmare *periodicamente* di grasso e d'ocra rossa i sacri oggetti *tjurunga*, carichi anch'essi dello stesso potere creativo e vivificatore proprio delle figure rupestri del Kimberley.[21] Tutti i cosiddetti riti d'incremento dunque in Australia sono periodici e rappresentano altrettanti embrionali riti di Capodanno.

Che nell'Australia del nord l'epoca sacra e inaugurativa dell'anno cada fra ottobre e novembre, invece nell'Australia Centrale nel periodo che va fino al settembre, è prova del nesso diretto e profondo che lega la sfera del culto con l'annua periodicità fisico-ambientale.

La periodicità religiosa riflette in pieno il determinismo ambientale. Nel nord dell'Australia – per esempio nell'Arnhem Land – l'epoca delle piogge, coi monsoni di nord-ovest, comincia verso dicembre.[22] Anche nel Kimberley essa viene assai tardi nell'anno, molto dopo l'ottobre. Nell'Australia Centrale, per esempio tra i Warramunga, invece comincia precisamente dopo il settembre.[23] Ora, i riti con i quali gli indigeni sogliono fondare i prosperi destini dell'anno di caccia e raccolta non sono mai eseguiti «fuori stagione»: essi debbono essere compiuti nel periodo dell'anno che loro spetta, insomma alla vigilia del rinnovamento stagionale.[24]

In relazione ai rapporti fra religione ed ambiente climatico – di cui quanto detto è un aspetto particolare – v'è anche un altro importante fattore da considerare per distinte regioni. Le esperienze immediatamente legate alla stagione di piogge nell'Arnhem Land sono di natura sostanzialmente diverse da quelle per esempio dell'Australia Centrale. La stagione delle piogge nell'Arnhem Land ha impronta assai più che altrove distruggitrice. Pure ponendo

– come altrove e ovunque – le premesse della futura abbondanza, la stagione delle piogge, di fatto e nelle umane esperienze degli abitanti, quivi è stagione di carestia. Invece la siccità successiva è stagione di cibi abbondanti (effetto di quelle piogge).[25] L'opposto accade nell'Australia Centrale ove – come osserva il Roheim – «stagione delle piogge vuol dire abbondanza, siccità significa morire di fame».[26]

Ora, il complesso religioso di Capodanno riflette in pieno codesta diversa impronta ambientale, codeste distinte esperienze. Caratteristico è nell'Arnhem Land il mito (e il rito) del diluvio, e l'altro del serpente che inghiotte e distrugge gli esseri umani avanti di rivomitarli e di ridar loro vita.[27] Nell'Australia Centrale e del sud i corrobori con relativi miti di fondazione, dei quali essi periodicamente ripetono eventi e figure, non fanno che immediatamente sancire, inaugurare, «fondare» l'avvento degli alimenti vegetali e animali. Non ha in essi riscontro il tema mitico-rituale della catastrofe come premessa della «rifondazione» del mondo e degli alimenti: tema che è peculiare invece dell'Arnhem Land. A diverse, caratterizzate esperienze di vita corrispondono, pur in ambienti per tanti altri rispetti analoghi, diversi e altrettanto caratterizzati complessi religiosi.

Non è un caso pertanto se nei culti fiorenti nelle regioni settentrionali, morte e distruzione rappresentano il momento preliminare della rinascita. Non s'invochino, a «spiegare» il fenomeno, unicamente ed empiricamente ragioni di «influenza» da civiltà agricole. Ché se la provenienza di vari elementi dei miti e dei riti in questione è certo oltremarina, da civiltà coltivatrici, essi hanno trovato buon terreno per sviluppare nell'ambiente e nella cultura locale. Temi d'origine e di ambiente locale sono infatti quelli che ispirano i due culti più fiorenti dell'Arnhem Land, il culto di *Djangawul* e di *Kunapipi*.

Nel complesso mitico-rituale di Djangawul l'inondazione, la travolgente piena dell'acqua è posta avanti alla nascita delle specie biologiche e degli esseri umani.[28] Nel culto di Kunapipi il rischio del diluvio distruttore si riflette miticamente e ritualmente nell'inghiottimento, da parte del Serpente, delle eroine culturali Wauwalak, creatrici degli uomini e delle cose.[29]

Ora, ciò che qui preme è di sottolineare quanto ancora altri non hanno rilevato con adeguata diligenza. Il rito di Kunapipi è un autentico rito di Capodanno. Esso – osserva il Berndt – «è celebrato nella stagione di siccità allor-

quando v'è abbondanza di cibi. Nella cerimonia» egli aggiunge «la tribù non fa che cogliere i frutti della celebrazione tenuta l'anno avanti; ma nel contempo essa inaugura l'imminente stagione di piogge, e il conseguente sviluppo degli alimenti.»[30] Proiettare nel mito e ricondensare nel rito le esperienze dell'anno decorso; «fondare» l'anno che volge coi suoi destini e con l'abbondanza che sta in cima ai pensieri di queste comunità; infine rivivere, nell'atmosfera mitico-rituale, il ciclo dell'anno come ciclo del mondo che viene periodicamente fondato di nuovo: tali sono i caratteri che fanno del rito di Kunapipi un rito di Capodanno.

Anche il rito di Djangawul (dal nome dell'eroe fondatore), il quale appartiene a tribù diverse e la cui esecuzione corre strettamente parallela al ciclo di Kunapipi, è un rito di Capodanno. La sua celebrazione ricorre nella stagione dell'abbondanza, poco avanti che le pesanti piogge di novembre-marzo diano inizio catastroficamente all'annata. Le piogge sono anticipate e «fondate» dal mito-rito del «diluvio».[31]

I due riti inaugurano l'imminente rinnovo della natura.

Nell'Australia sud occidentale le condizioni di clima sono analoghe al Centro-Australia e stagione di siccità è equivalente di carestia. Perciò gli abitanti ne desiderano e ne attendono ansiosamente la fine. Gli indigeni Wheelman e gruppi attigui ogni anno alla fine del periodo siccitoso preparavano il terreno e le condizioni più idonee onde utilizzare economicamente le piogge imminenti. Essi ardevano ampi tratti di macchia, al duplice scopo di assicurare – con l'avvento delle prime piogge – una quantità di piante nuove e fresche per alimento, di dar modo alle future spedizioni di caccia di scovare gli animali dalla macchia e spingerli nelle radure così aperte. Ora, la combustione della macchia era puntualmente introdotta da una cerimonia detta (dal nome dell'operazione di bruciatura del bosco) *Mancarl*. Si trattava di canti corali muliebri e di danze maschili svolte in fila, tutt'attorno a quattro fuochi accesi cerimonialmente al centro di altrettanti campi circolari. La cerimonia durava più ore e si ripeteva per varie notti di seguito. Soltanto l'indomani della sua conclusione si procedeva a dar fuoco alle macchie di boscaglia.[32] Così s'inaugurava ritualmente la stagione di caccia-raccolta, espellendo coi fuochi rituali la stagione avversa rappresentata nelle piante aride della macchia. È anche questo un rito di Capodanno.

Nella Penisola di York (Queensland settentrionale) dove la stagione delle piogge rende difficoltosa l'esecuzione di cerimonie, e dà vita al rinnovamento della natura, i riti di rinnovamento dell'anno si accentrano tra la fine della stagione piovosa e l'inizio della nuova stagione arida: cioè, nell'esatto periodo della ripresa vegetativa e della moltiplicazione delle specie animali. Come i corrobori di altre tribù già viste, le cerimonie degli Yir Yoront si riallacciano alla mitologia dell'eroe totemico. Esse sono eseguite volta per volta nel luogo ove il fondatore totemico diede nascita alle singole specie alimentari. L'operatore del rito, recatosi sul luogo consacrato – una fossa del suolo presso un albero o una pianta – vi batte un bastone, strofinando ripetutamente. «Abbondanza, abbondanza!», egli esclama raschiando via la polvere dalla corteccia dell'albero e scuotendone il tronco col bastoncello.[33] È questo il modo di fondare religiosamente un'annata propizia avvalendosi della potenza revivificante del mito-rito.

Per quanto concerne l'Australia in generale, si è visto come la diversa caratterizzazione climatica e fisica porta in diversi territori a una differenziata struttura del calendario religioso e a un diverso contenuto mitico-rituale delle feste.

Uno dei momenti più frequenti nei riti d'incremento consiste nel toccare o strofinare una roccia sacra: così è per il rito del canguro, della manna, ecc. In altri casi il sangue viene fatto sprizzare dal corpo dei partecipanti, oppure mediante ocre colorate si «dipingono» i disegni simbolici allusivi alle specie totemiche. In tutti i casi, strofinando la roccia, disegnando le figure simboliche, il rito viene a innestarsi nel mito, e si fonde con esso. Ritoccare, ripassare con mano è ciò che si fa pure nel rituale connesso col le sacre figure Wondijna del Kimberley. Ritoccando e strofinando dette figurazioni, si otterrà pioggia e produzione abbondante.[34]

La cerimonia di Capodanno non è altro dunque, per i cacciatori australiani, che reiterazione degli atti compiuti dagli eroi mitici dei tempi ancestrali. Il rito ripete dal mito la sua potenza vivificante e creativa. Il mito a sua volta si rinnova nel rito in virtù dell'esaltazione religiosa cui danza, mimica, musica, ritmo, tutto concorre a produrre. Gli eroi totemici avevano primordialmente creato gli alimenti vegetali e animali: stagionalmente ogni anno, gli uomini danno vita drammaticamente, nel rito totemico, all'atto creativo primordiale. Anche la processione rituale del clan totemico, nei comuni corrobori dell'Au-

stralia Centrale e di altrove, è una sacra rappresentazione drammatica, una reiterazione delle peregrinazioni dell'eroe fondatore.

Gli uomini rievocano corporalmente mediante i corrobori gli eroi fondatori: ne rinnovano l'atto supremo di magia creatrice. Travestendosi e immedesimandosi in essi, a Capodanno gli indigeni australiani rinnovano la creazione del mondo e soprattutto degli alimenti.

Il Capodanno australiano è «fondazione religiosa» degli alimenti.

I riti calendariali dei cacciatori australiani, a confronto con le feste di Capodanno dei coltivatori melanesiani, presentano differenze assai nette. Al di là delle analogie più generiche – addentellato tra mito e rito, periodicità legata al rinnovamento biologico ed ambientale – anzitutto in essi v'è assenza completa di qualsiasi riferimento a un'ideologia funeraria (manca in particolare il ritorno cerimoniale dei morti, che nelle festività melanèsiane ha sì grande rilievo); manca inoltre il tema religioso dell'orgia alimentare e sessuale, che tanta parte ha nelle corrispondenti feste di Melanesia.

Dovremo tornare ben presto su questo confronto: per ora conviene allargare l'analisi alle altre civiltà della caccia-raccolta tuttora viventi e note.

Si tratta di civiltà che in più d'un caso hanno subìto contatti e processi di diffusione da parte di attigue civiltà agricole o di allevatori. In alcune di esse elementi originariamente non pertinenti al regime di caccia complicano in grado certamente maggiore che tra gli aborigeni australiani il quadro delle rispettive manifestazioni religiose.

I Boscimani abitano il deserto di Kalahari (Africa Meridionale). Essi osservano l'avvicendarsi delle stagioni e attendono con particolare ansietà la stagione di piogge. Nel clima arido caratteristico del luogo un eccessivo ritardo delle piogge – come frequentemente si verifica – porta il gruppo a dover migrare in cerca di nutrimento. Specialmente vecchi e malati talora soccombono all'inedia. Il primo tuono annunciatore di pioggia è salutato con esultanza.[35] Nel periodo che va da ottobre a febbraio, per effetto delle piogge il paesaggio muta d'aspetto e diviene fiorente: ma poi, ultimata questa stagione, torna al suo prevalente tono arido e squallido.[36] Come gli Australiani anche i Boscimani attribuiscono all'inizio delle piogge il valore di un determinante mutamento dell'anno, perché per essi mutano allora radicalmente le condizioni del vivere. Essi eseguono cerimonie annuali volte ad

assicurarsi il ritorno delle benefiche piogge. Mediante opportune azioni e formule rituali il *rain-maker* provvede religiosamente a tale mansione.[37] La pioggia è ritenuta sacra, ed è raffigurata come animale (toro, rospo, serpente, ecc.), sia in modo visivo nelle rappresentazioni rupestri lasciate dagli antenati degli attuali Boscimani, sia nelle credenze mitiche. Il più delle volte si tratta d'un animale che vive nelle fosse d'acqua permanenti. Uno dei modi consueti per ottenere la pioggia da parte del *rain-maker* consiste nel prendere uno di codesti animali e trascinarlo per lungo e per largo in un tratto quanto possibile ampio. Si ritiene che ove passa questo animale, là giungerà la pioggia.[38] V'è anche una cerimonia collettiva che si esegue allorquando imperversa la carestia. È la «danza del sangue». La danza è stata appresa agli uomini da Kaang, il Signore degli animali ed Essere supremo dei Boscimani, figurato come Mantide. È una danza circolare di uomini e donne in fila, l'un dietro l'altro. Si protrae per l'intera notte, è estenuante. Alcuni cadono a terra sfiniti o quasi impazziti, altri perdono sangue dal naso. Un magico stimolante si appresta a chi non regga alla danza: polvere di serpente bruciato. «O Kaang» invocano talora i Boscimani, «non vedi che siamo affamati? dacci del cibo!».[39] La danza del sangue è una sorta di danza di morte, da cui in virtù della medicina di Kaang si riacquista la vita (*ibid.*).

Anche il vario rituale dei Boscimani, dunque, si ricongiunge con altrettanti temi e con altrettante figure del mito, sia Kaang sia l'Animale-Pioggia. La pioggia soprattutto è sentita e sperimentata da essi come datrice di vita. I miti narrano di creature uccise (la Gru azzurra, sorella di Mantide, ecc.) le quali ritornarono in vita perché alcune parti del loro cadavere furono gettate nell'acqua, donde il corpo si ricompose.[40]

L'alternanza della stagione secca e piovosa così gravemente incide sull'esistenza dei gruppi Boscimani, che insomma tra di loro l'intera stagione secca costituisce una preparazione religiosa del rinnovamento più atteso dell'anno. Tale è l'esperienza del Capodanno Boscimano.

Fra i Pigmei occidentali del Gabon (Africa Equatoriale francese) le cerimonie annue di fertilità sono due e distinte. La festa della Luna cade prima della stagione di piogge, è esclusiva delle donne, produce abbondanza di selvaggina e di frutti spontanei nonché di prole nel gruppo.[41] La festa del Sole è riservata agli uomini, tiene dietro alle ultime piogge fecondatrici, allorquando

gli alberi fruttiferi sono in piena fioritura.[42] Delle due feste, la prima consiste in una danza muliebre notturna. Mediante canti le donne invocano dalla Luna le cose desiderate. Allestiscono e bevono un liquido fermentato ottenuto da banane e succhi di radici aromatiche, danzano e cantano freneticamente. È importante ciò che dice il Trilles in proposito. Egli ritiene che tale festività sia stata introdotta da genti vicine, che della Luna hanno un culto particolarmente accentuato.[43] Non si può escludere realmente che elementi quali l'esclusività delle donne, il marcato significato lunare del rito (che ricorre al plenilunio), la danza orgiastica muliebre si riportino a un'origine agraria riferibile alle civiltà Bantu attigue ai Pigmei. Le due feste – lunare e solare – riservate rispettivamente ai due sessi, possono plausibilmente derivare da un sincretismo rituale alla cui origine poteva trovarsi una festa annua di fertilità legata alla vicenda delle stagioni. Certo il valore critico del periodo che precede le piogge imminenti pare trovare una corrispondenza nel mito. Si crede che Kwum, l'Essere Supremo celeste, quando le piogge stanno per cominciare, prende una sua provvisoria dimora nel sole.[44] Ora, invece, la festa del Sole ha luogo dopo le piogge. Essa può avere subìto uno spostamento calendariale in virtù della sopravvenuta festa della Luna.

Presso gli aborigeni Andamanesi (cacciatori-raccoglitori) un particolare momento critico dell'anno occorre nella stagione dei temporali, *Kimil*, da ottobre a novembre. Il vitto allora è costituito principalmente da bruchi. È una stagione assai temuta, come significativamente il suo nome denuncia (*Kimil* = esperienza collettiva di rischio) a causa dei violenti, rovinosi temporali.[45] La sua fine è attesa con tanto maggiore ansietà in quanto la stagione che segue subito dopo è periodo di abbondanza per antonomasia, a cui presiede – nelle credenze degli aborigeni – l'Essere Supremo Puluga o Biliku.[46]

Se da dicembre a maggio il vitto degli Andamanesi è sostanzialmente vegetariano (infatti allora la foresta offre abbondanza di frutti e radici),[47] da maggio a ottobre – stagione delle piogge – la dieta muta e diviene carnea perché allora abbonda soprattutto selvaggina cacciata e pesca.[48]

Non è un caso che l'unica cerimonia annua documentata fra gli Andamanesi ricorra nella stagione Kimil. È una cerimonia con cui si sancisce la fine del periodo di crisi e insieme s'inaugura – cioè ritualmente si «fonda» – la sta-

gione d'abbondanza, insomma la stagione che sotto ogni aspetto è la più propizia dell'anno. Rappresenta il rinnovamento del ciclo annuale.

È la cerimonia di «uccisione delle cicale». Tra i bruchi di cui si alimentano gli Andamanesi nella stagione Kimil le larve di cicala primeggiano. Il corso della stagione Kimil è strettamente legato nell'esperienza locale con il canto assordante delle cicale, che infestano i boschi durante tale epoca dell'anno. Le cicale adulte sono oggetto di particolari attenzioni religiose, le quali sono da porre in rapporto con la mitologia Andamanese. In essa infatti un'intima relazione di identificazione o affinità esiste tra l'Essere Supremo Puluga e la cicala. La cicala è figlia di Puluga o Biliku.[49] La cicala è creatura prediletta di Puluga e non deve essere né disturbata né uccisa.[50] La cicala canta soprattutto all'alba e al tramonto: ora gli Andamanesi quando essa canta debbono guardarsi dal fare rumore. Puluga punisce con temporali ogni trasgressione contro questo severo tabu.[51] Così è che le cicale adulte, a differenza delle larve, non sono mangiate.[52] La stagione Kimil con la sua violenza temporalesca rappresenta l'aspetto pernicioso e collerico dell'Essere Supremo Puluga. I tabu preposti in codesta stagione verso le cicale valgono a mantenere la collera di Puluga nei limiti della tollerabilità.

Tali norme di comportamento proprie della stagione Kimil subiscono un radicale capovolgimento alla fine, nel rito di conclusione dell'anno. La cerimonia di uccisione delle cicale è infatti una sorta di clamoroso concerto, un'orgia di rumori e di percussioni sonore, una deliberata cerimoniale violazione dei tabu rispettati durante l'anno (tabu di rumore, tabu di uccisione delle cicale). Un clamoroso frastuono è ottenuto battendo al suolo canne di bambù, percuotendo tavole, martellando il fianco delle canoe, ecc.[53] Le cicale sono simbolicamente uccise così, e con ciò la stagione delle cicale, il periodo di crisi Kimil – fine dell'anno – è eliminato solennemente. Mediante il sovvertimento cerimoniale dell'ordine culturale vigente nel ciclo dell'anno, il rito inaugura un rinnovamento dell'anno medesimo. Come nelle forme di Capodanno già viste tra cacciatori e raccoglitori, nel rito Andamanese v'è un'orgia cerimoniale che esprime energicamente, in modo drammatico, il bisogno d'uscire da un periodo di crisi, l'esigenza di rinnovamento della comunità. All'orgia di danza, all'esaltazione mimetica dei riti australiani, Boscimani, Pigmei, all'estasi rituale cui contribuisce, per certe popolazioni (Boscimani, Pigmei), l'impiego di bevande fermentate o di «medicine» stimolanti, corrisponde per gli An-

damanesi l'orgia di rumori frenetici. Non v'è orgia sessuale, né alimentare. È una forma d'inaugurazione dell'anno.

In ambiente geografico e climatico assai differente abitano i cacciatori-pescatori Selknam della Terra del Fuoco. Esposti all'estrema crudezza di un clima subartico in cui estate ed inverno sono drasticamente contrapposti fra loro senza trapassi intermedi (53°-54° lat. sud),[54] essi annualmente celebrano nel culmine dell'inverno una danza detta *Cowhtoxen*. Con essa si intende eliminare religiosamente la stagione avversa di piogge, di neve e di ghiaccio, inaugurando il rinnovamento dell'anno. Per lo più la danza è congiunta con la grande festa d'iniziazione *Kloketen*. In inverno, per quanto i Selknam siano in grado di utilizzare i vantaggi offerti dalla neve onde scovare e inseguire le mandrie di guanachi,[55] essi si trovano tuttavia a dover fronteggiare un periodo di crisi. La stagione invernale porta a una forzata riduzione dell'attività venatoria. Particolarmente intensa si fa invece l'attività religiosa e rituale. Al naturale tedio si aggiunge in quest'epoca dell'anno un penoso sentimento d'angoscia,[56] che si esprime e si risolve a suo modo nell'azione rituale.

Otto giovani, spogli d'ogni indumento, le tempie cinte d'una corona di erbe, si uniscono in circolo e a un segnale dato si stringono ciascuno con le braccia alle spalle dei due compagni rispettivamente contigui. Così essi danno inizio alla danza. Ora in un senso, ora nel senso opposto, essi compiono una serie di giri attorno ad un fuoco acceso, accompagnandosi ritmicamente con una sorta di canto o sordo brusio. A un certo momento essi rompono il cerchio e si dirigono a un rivo d'acqua. Quivi le donne, fattesi loro incontro, attingono con dei recipienti, dal rivolo, acqua gelida con neve e ghiaccio e rovesciano il tutto sulle spalle dei danzatori. L'operazione si ripete più volte, e ogni volta i giovani, sopportando inflessibilmente la gelida doccia, si ritirano nella loro capanna ad asciugarsi e a riscaldarsi attorno a un fuoco. Infine le spalle ignude dei giovani vengono fatte bersaglio a un lancio rituale di palle di neve.[57]

Gli attori della danza sono evidentemente consacrati (essi portano speciali ornamenti rituali). Nell'esaltazione rituale, cui indulge del resto la danza stessa con ritmo e adeguata modulazione di suoni o voci, si adempie una cerimoniale «eliminazione» del freddo, insomma dell'inverno, il quale ultimo viene simbolicamente «riversato» addosso ai danzatori previamente consacrati. L'azione

rituale è una chiara, simbolica espulsione dell'inverno. Come gli Andamanesi con la «uccisione simbolica delle cicale» realizzano l'espulsione rituale della avversa stagione degli uragani – che è stagione delle cicale – così gli Indiani Selknam realizzano, mediante un lancio d'acqua gelida, neve, ghiaccio, l'eliminazione rituale del periodo più avverso dell'anno.

In nessuna civiltà di cacciatori la divisione dell'anno in due periodi contrapposti fra loro trova così profonde radici e insieme sì vaste ripercussioni nella vita sia pratica sia religiosa, quanto fra gli Eschimesi.

Dobbiamo a Marcell Mauss uno studio diligente ed acuto dei molteplici aspetti della vita sociale e religiosa degli Eschimesi in rapporto alle variazioni stagionali. «On peut dire que la notion de l'hiver et la notion de l'été sont comme deux pôles autour desquels gravite le système d'idées des Eskimos»:[58] così il Mauss si esprime in proposito. Una nuova luce ridonda, dal contributo del Mauss, sullo studio delle attività sciamanistiche e rituali delle società eschimesi. Emerge in pieno rilievo uno speciale rapporto, per lo più trascurato da altri, fra attività sciamanistiche e stagionalità climatico-ambientale. « Durante l'estate» osserva il Mauss «sembrano dimenticati tutti quei miti che riempiono la coscienza degli Eschimesi durante l'inverno. La vita è laicizzata. La stessa magia appare ridotta a elementari pratiche mediche, il cui cerimoniale si riduce a ben poca cosa. Al contrario *durante l'inverno l'aggruppamento umano vive per così dire in stato di esaltazione religiosa continua*... Il più trascurabile avvenimento comporta l'intervento dello sciamano o *angakoq* . . . *Sono, ad ogni istante, sedute sciamanistiche solenni e pubbliche*, al fine di scongiurare la carestia che minaccia il gruppo . . . È l'epoca in cui i miti e le leggende vengono tramandati dagli anziani ai più giovani . . . »[59]

Lo sciamanesimo è un'attività dunque precipuamente invernale. È legato a precise funzioni d'indole sociale, e subisce il determinismo delle esperienze stagionali. Tali suoi due caratteri sono stati finora generalmente obliterati nel campo degli studi storico-religiosi, a scapito della retta interpretazione del fenomeno in sé.[60]

V'è dunque una religiosità dell'inverno, per la quale l'intera vita tribale è durante detta stagione una sorta di lunga «festa». Invece non esiste una religione dell'estate in quanto tale: le pratiche cultuali in questa stagione sono volte a celebrare unicamente eventi della vita individuale come nascita, morte,

ecc.[61] L'inverno aduna in sé una sacralità, un contenuto di esperienze critiche che mancano per converso all'estate, epoca impegnata in laici lavori economicamente fecondi. Gli Eschimesi sanciscono il valore critico e sacrale della stagione invernale mediante una serie di cautele rituali. Vi sono per essi «cose d'inverno» che non debbono in quanto tali entrare in contatto con «cose d'estate». È sacralmente vietato ad esempio il contatto fra pelli di caribù, animale estivo, con pelli di tricheco, animale invernale. È vietato il contatto anche fra strumenti impiegati per la caccia d'estate e quella d'inverno.[62] Tende estive nonché indumenti della stessa stagione, vengono in inverno nascosti sotto alcune pietre, perché divengono tabu.[63] Le cautele circa i rapporti fra «cose d'inverno» e d'estate sono regolate da annunci formali e precisi circa il momento d'inizio delle rispettive stagioni. È assunta come inizio d'inverno la prima cattura d'un tricheco. Quando ciò avvenga, ne dà annuncio ufficiale e pubblico un banditore. Da quel giorno la vita muta. Fra l'altro, deve cessare ogni lavoro intorno a pelli di caribù, fin quando perduri il ghiaccio invernale. Si avrà cura inoltre d'evitare ogni mescolanza (anche dentro lo stomaco) fra cibo di salmone, frutto di pesca estiva, e carne d'altri animali marini invernali. D'altra parte in estate si può consumare carne di caribù soltanto dopo essersi previamente sbarazzati di ogni indumento invernale. Colui il quale violi qualunque di detti tabu incorre in una contaminazione sacrale che si propaga ai vicini e il cui risultato sarà l'allontanamento della preda di caccia, la carestia del gruppo.[64]

Ma anche nel vivo della vita sociale e familiare si ripercuote l'opposizione tra le due stagioni. Nel corso di alcune cerimonie i giovani nati d'estate e i nati d'inverno si dispongono in due file separate, ed hanno rispettivamente nomi collettivi differenti. Anche il primo cibo somministrato ai neonati si differenzia: secondo che si tratti di nati d'estate o d'inverno, esso consiste in un brodo di animale terrestre o rispettivamente d'animale marino (in quest'ultimo caso, bollito in acqua di mare).[65]

In realtà l'estate eschimese apre illimitatamente il campo alla caccia e alla pesca, l'inverno limita duramente tali attività economiche, essenziali alla vita sociale.[66] Perciò in tale stagione si acuiscono come non mai i rischi di carestia e fame.

Oltreché con le ragioni suddette di rischiosità esistenziale, l'intensificata vitalità religiosa invernale sta peraltro in rapporto – a ben vedere – con una for-

zata riduzione dell'attività lavorativa e produttiva: né si consideri tale inerzia nel senso puramente meccanico di un'alterna complementarietà di momenti rispetto al lavoro, bensì in funzione delle esigenze psicologiche che essa stessa, per la ridotta tensione psichica, sommuove nel gruppo umano. Insomma, l'insistente ricorso alla vita mitico-rituale in inverno va messo in rapporto con la ridotta tensione lavorativa che il periodo comporta e che, unitamente con quella autentica criticità esistenziale che è dovuta ai rischi di penuria e di fame, concorre tipicamente ad aprire nell'uomo un'esperienza di crisi, in definitiva l'esperienza del «sacro».

L'ambiente climatico e fisico offerto dalla prolungata notte artica, con le sue drammatiche esperienze interiori ed estrinseche, ha un ruolo determinante rispetto al ritmo della vita religiosa eschimese e insomma dello sciamanesimo in quanto attività rituale e sociale.

Durezza di clima, forzato ritiro, inerzia lavorativa creano le condizioni di sostrato onde d'inverno – per dirla con il Mauss – «la coscienza religiosa collettiva è portata ad un parossismo di grado tale che ogni trasgressione commessa ai divieti religiosi diviene oggetto, in tale periodo, d'una sorveglianza eccezionalmente rigorosa; ogni danno subito, ogni tempesta, ogni rottura della superficie del ghiaccio . . . sono attribuiti alla trasgressione di qualche interdizione rituale». In siffatte condizioni, una pubblica confessione di tale trasgressione deve venire effettuata onde attenuarne i perniciosi effetti.[67]

Tra gli Eschimesi il lungo ciclo di vita invernale è costellato di «feste». Esse riempiono un ininterrotto periodo di «tempo sacro», che culmina nel solstizio d'inverno. Ma la vita rituale assurge a un tono enfaticamente drammatico specialmente verso i mesi di fine-inverno – tra marzo e maggio – quando le provviste si estinguono e la selvaggina è più incerta.[68] È in tale periodo che ricorre, fra gli Eschimesi Unalit della Baia di S. Michael (Stretto di Bering), dopo una lunga serie di danze e cerimonie, la «festa delle vesciche». Le vesciche di tutti gli animali marini uccisi dal gruppo nel corso dell'annata vengono gittate in mare: è opinione che gli spiriti degli animali, secondo gli Eschimesi dimoranti nelle vesciche, si reincarnino in foche e trichechi.[69]

D'altra parte fra gli Eschimesi centrali e orientali ha luogo la festa del Solstizio invernale, nella quale vengono spenti e riaccesi cerimonialmente numerosi fuochi nel villaggio.[70]

A ben considerare i detti riti, essi rappresentano altrettanti modi di fon-

dare religiosamente, di inaugurare una caccia abbondante e rispettivamente un propizio andamento climatico per l'anno imminente. La festa delle vesciche è un modo di reintegrare – su un piano religioso – gli animali uccisi: restituendoli al mare si realizza la finzione rituale di ridar loro vita: d'ora innanzi il gruppo sarà autorizzato ad agire *come se* nessun animale fosse stato l'anno addietro sottratto all'elemento marino. È annullato il sacrilegio già perpetrato verso Sedna, Signora del mare e degli animali che vi dimorano insieme con essa. Le bestie a lei stessa vengono simbolicamente restituite.

È in tal modo che la sussistenza del gruppo per l'anno veniente trova la sua garanzia mitico-rituale, attraverso una autentica offerta simbolica del prodotto dell'ultima annata.

D'altra parte l'accensione dei nuovi fuochi è azione con la quale s'inaugura o fonda il favorevole corso del sole nell'anno veniente, che nell'esperienza locale corrisponde al crescere e calare del sole rispetto all'orizzonte. La festa delle vesciche e quella dei nuovi fuochi costituiscono dunque momenti particolari di una grande festa di Capodanno che si protrae per un'intiera stagione. Prodotti di caccia da un lato, luce solare e cioè nuova vita e nuovo anno trovano in tali feste altrettanti atti di fondazione.

Le «danze» che del resto formano il sostrato dell'intero periodo festivo invernale delle comunità eschimesi non sono che revivificazioni di altrettanti miti: non sono che altrettanti atti di fondazione o ricreazione cerimoniale delle cose e del mondo, previ opportuni riti purificatori (confessione di peccati.)[71] Il Capodanno eschimese è una periodica riplasmazione del mondo, una rinascita mitico-rituale della vita a seguito della grande crisi di paura, di fame, di rischio, di morte che l'inverno artico porta seco tra gli uomini.

Abbiamo detto una crisi «di morte». In effetti la morte trova la sua espressione rituale concreta, almeno in un caso, nel Capodanno eschimese. Fra i gruppi occidentali del basso Yukon e della costa del mare di Bering (da Kuskokwin a Point Hope, Alaska) v'è una autentica «festa dei morti». Tra fine-novembre e primi di dicembre, essa attua un ritorno rituale dei morti tra i vivi. I parenti alla vigilia si recano alla tomba ed evocano il morto. Agli spiriti che verranno al villaggio viene illuminata la strada mediante lampade lasciate ardere giorno e notte per la durata della festa. Gli spiriti convengono, evocati, alla casa delle riunioni (*kashim*). Quivi essi sono formalmente invitati ad entrare nella persona dei rispettivi omonimi: è usanza infatti che in ogni

famiglia l'ultimo nato porti il nome dell'ultimo morto. Agli spiriti vengono offerti cibi, bevande e indumenti: in realtà tali offerte vengono accolte dagli individui che impersonano gli omonimi defunti. Ha luogo indi una distribuzione di cibi, un pubblico banchetto e una serie di danze. Infine gli spiriti vengono rispediti alla loro dimora, che può essere sotterranea o celeste.[72] Rilevanti manifestazioni d'orgia sessuale con scambio delle mogli accompagnano questa, nonché le altre cerimonie eschimesi.[73]

Vari elementi della festa eschimese dei morti risultano, all'analisi, originati da influssi di altre culture. Anzitutto, distribuzione e ostentazione di cibi hanno in questa festa un'impronta nettamente plutocratica. Inoltre i morti invocati appartengono alle famiglie di maggior censo. Si tratta insomma di un'autentica festa di rango. Tale impronta plutocratica è però assolutamente locale e propria dei gruppi eschimesi occidentali che hanno subìto il contatto con gli Indiani del Nord-Ovest. È un carattere che non appartiene alla originaria civiltà eschimese; la quale, come ogni altra civiltà della caccia, al suo stato genuino è fondamentalmente aclassistica.

Il carattere plutocratico della società e della festa dei morti proviene da influsso della vicina civiltà del Nord-Ovest. Lo ha ben visto e riconosciuto il Birket Smith.[74]

Del resto il complesso di feste invernali è tutt'altro che unico degli Eschimesi. Anzi, esso appartiene in comune alle civiltà del Nord-Ovest (Tlingit, Tsimshian, Haida, Bella Coola, Kuakiutl, ecc.) e in definitiva rientra nel più ampio, diffuso filone culturale-religioso che va dalle civiltà dell'Asia settentrionale[75] a quelle subartiche[76] e meridionali del Nord America (Zuni, Hopi e Pueblo in genere, ecc.).[77] Nelle civiltà nordiche insomma l'inverno, e per lo più il solstizio invernale è oggetto di adeguate manifestazioni cultuali. In particolare tra le civiltà del Nord-Ovest – ove le condizioni di vita e la religione più rassomigliano a quelle eschimesi – la vita si fonda sulla pesca al salmone. In inverno cessa pertanto la stagione di pesca e inizia uno stato di inerzia forzosa. Gli uomini si ritirano al villaggio. È così che ha termine il «periodo profano» (i Kuakiutl hanno un nome speciale per esso, lo chiamano *bachus*) e comincia il «periodo sacro» con la serie di misteri rituali (*tsetsaeqa*), che fra i Kuakiutl si protraggono da novembre a marzo.[78]

Anche per i Kuakiutl e per le affini civiltà costiere del Nord-Ovest, come abbiamo visto per gli Eschimesi, il calendario rituale è dunque fondato sulla

contrapposizione ideologica tra estate ed inverno. L'estate è stagione laica, l'inverno è stagione di riti. I riti d'inverno comprendono una danza cannibalica, la danza degli Spiriti (*Ghost Dance*), le iniziazioni, i *potlach*.[79]

Nell'alterna ed organica contrapposizione di inverno ed estate, di inerzia e lavoro, di tempo sacro e profano è da ravvisare una particolare manifestazione del nesso esistente nella vita sociale tra due momenti complementari. Si tratta dell'esperienza profana di un lavoro tecnicamente, economicamente impegnato (per i Kuakiutl e affini civiltà del Nord-Ovest, la pesca; per gli Eschimesi la caccia-pesca) che trova la sua controparte pratica, il suo complemento psicologico e culturale nell'esperienza di cessato lavoro e congiunto avvento del «sacro». Le attività sacrali dell'inverno – con il sistema dei tabu, l'intenso sciamanesimo, le danze mimiche evocatrici di miti, le «feste» insomma – valgono in effetti a redimere il futuro lavoro, specialmente intenso d'estate, da rischi e insuccessi. Così l'indulgere al «sacro» in inverno è un modo onde assicurare il prospero esito delle attività profane in estate.

Per tornare alla comparazione tra le feste eschimesi e quelle dei Kuakiutl (con civiltà affini), anche presso questi ultimi le attività sciamanistiche e il rituale invernale sono strettamente congiunti fra loro, come s'è visto fra gli Eschimesi.[80] I *potlach* sono gare rituali tra individui eminenti per censo. Consistono in una generosa, anzi frenetica distribuzione di doni, ostentazione e distruzione di ricchezze al fine di affermare il proprio prestigio. Nei potlach i morti hanno un ruolo centrale. Nei potlach dei Bella Coola, ad esempio, il ritorno dei morti è il tratto fondamentale. Fra i Tlingit il culto dei morti è il motivo che ispira tutti i potlach, e i morti sono ritenuti presenti. Altrettanto dicasi per i potlach dei Cowichan e dei Songish. Tra i Kuakiutl, i Tlingit, Tsimshian, Bella Coola, Klallam, Squamish, le ricchezze bruciate nei potlach vanno agli spiriti dei morti. Ogni dono distribuito in un potlach fra i Tlingit è dato in nome dei morti.[81]

Dunque la festa eschimese dei morti ha con i potlach dei popoli del Nord-Ovest addentellati notevoli. Entrambe le manifestazioni tra l'altro tendono a conciliare i defunti, a offrire loro ricchezze, ad affermare il prestigio personale mediante ostentazione di beni.[82] Entrambe, soprattutto, hanno una impronta marcatamente plutocratica. In realtà il gruppo dei Kuakiutl e altre genti costiere del Nord-Ovest costituisce un esempio unico di organizzazione sociale con gerarchia plutocratica ereditaria e con schiavitù, tra società che

si reggano su un'economia di caccia-pesca. Un autore, il Wike, ha parlato in tal senso di cultura «aberrante».[83]

Ora, se si guarda alle origini della civiltà canadese del Nord-Ovest, è concordemente acquisito nel campo degli studi etnologici (attraverso ampia comparazione, specie nel dominio ergologico) che la sua più cospicua componente culturale è di provenienza oceaniana. Il riscontro di elementi quali l'arte e lo stile dell'intaglio su legno, le clave d'osso, l'incastro di madreperla nelle maschere, e inoltre le analogie nel tipo di casa, nei rispettivi pannelli lignei scolpiti, nonché il cannibalismo, la caccia alle teste, tratti matriarcali nella discendenza familiare, hanno consentito di riconoscere una parentela assai stretta tra la cosiddetta «cultura del Nord-Ovest» e le civiltà oceaniane. Quella è indubbiamente, almeno nel suo nucleo essenziale, una figliazione di queste, ed è opera di colonizzatori approdati sulla costa del Pacifico settentrionale.[84]

Alla luce di quanto detto, lo stesso sviluppo plutocratico proprio della struttura sociale di queste genti – aberrante rispetto ad una società di semplici pescatori qual è la loro – trova la sua ragion d'essere e la sua storica radice nello strato oceaniano di civiltà pescatoria ed agraria da cui l'attuale civiltà (pescatoria) del Nord-Ovest canadese emana come specializzazione secondaria della civiltà madre. In effetti pur oggi queste civiltà non ignorano l'agricoltura.[85]

Quanto al ritorno rituale dei morti che costituisce il tema dominante dei potlach dei Bella Coola, ecc. (nonché della festa eschimese dei morti o Capodanno), questo tema religioso può aver trovato singolare incentivo nella religiosità agraria tradizionale di quei gruppi polinesiani che colonizzarono la detta regione americana. Tuttavia, trattandosi sia nel Nord-Ovest che tra gli Eschimesi di civiltà a economia fondamentalmente pescatoria (o di caccia marina), il tema del ritorno annuale dei morti e particolarmente dal mare trova una rispondenza attuale e immediata nelle esperienze di vita lavorativa dei gruppi. È ciò che verremo mostrando.

Vale la pena di riferire in proposito un'altra festa invernale eschimese, propria dei gruppi centrali.[86] Sulla fine d'autunno, quando l'uragano spinge i fluttuanti blocchi di ghiaccio a far risuonare il loro gemito cupo, e già l'uomo presente l'orrido inverno che viene, gli Eschimesi centrali credono di udire i morti, divenuti ormai spiriti malefici (*tupilaq*), battere selvaggiamente alle case. Le famiglie si serrano dentro. Guai, in quest'occasione, a coloro che

si fanno trovare solitari all'aperto! Gli spiriti dei morti acciuffano i malcapitati, cui nessuna forza potrà più salvare da malattia e da una subita morte. Con gli spiriti dei morti, ogni altro spirito malefico si desta e muove all'assalto. I cani che vengano sorpresi da loro muoiono in convulsioni. Morbi, maltempo, morte, fallimento alla caccia sono le inevitabili conseguenze dell'incontro con questi spiriti.[87] Anche Sedna, Signora degli animali marini, in tale occasione accede nel mondo dei comuni mortali. Per lei, la più perniciosa e temuta delle potenze sovrannaturali, si allestisce una cerimonia solenne di esorcizzazione. Sedna è ritualmente invitata al villaggio e successivamente espulsa. Così come precisamente sono invitati ed espulsi i morti nell'omologa festa già detta degli Eschimesi occidentali. Al più potente degli sciamani del gruppo spetta l'ardito compito di attendere Sedna, nell'angolo più riposto della capanna, e di respingerla. Nella penombra d'una fioca lampada egli siede in trance. Ivi pronunzia formule e suoni incomprensibili agli uomini. In ogni capanna intanto gli abitanti levano canti e scongiuri per allontanare da loro la malefica Signora. Un secondo sciamano invita Sedna con canti magici ad avvicinarsi. Il primo sciamano aspetta, armato d'arpone, nell'atteggiamento preciso del cacciatore di foche, tutto intento e proteso al «foro di respirazione» da cui Sedna in forma animalesca dovrà far capolino. Ad un tratto lo sciamano vede emergere, da un finto e simbolico «foro di respirazione», la testa di Sedna. Egli vibra l'arpone, Sedna infuriata di dolore – come foca colpita – scompare e tenta di trascinarsi dietro l'arpone, tenuto a tutta forza dagli aiutanti sciamani. Sedna è così scacciata, una festa di giubilo l'indomani coronerà il grande evento.[88]

Come si scorge, Sedna miticamente e ritualmente s'identifica con gli animali di cui essa è Signora. Come foca è trattata, come foca agisce essa stessa. La sua natura minacciosa e temibile sta in rapporto con l'esperienza di colpa o «sacrilegio» commesso nell'uccidere animali alla caccia. Sedna è figura dell'animale cacciato ed ucciso che rivive – quando la stagione di caccia va esaurendosi e gli Eschimesi debbono cedere a un forzato riposo – invadendo il villaggio, suscitando terrore e vendetta. L'invito rivoltole a presentarsi è l'atto che espia il «sacrilegio», dai cacciatori compiuto nel corso dell'anno di caccia.

Il rito di evocazione-espulsione di Sedna denuncia il suo carattere originario, accentrato attorno alla Signora degli animali, legato alle esperienze di caccia. Ma il congiunto complesso dei morti che fanno ritorno in massa al-

l'inizio d'inverno ripete il tema già visto nella festa invernale dei morti degli Eschimesi dello stretto di Bering (nonché quello dei Potlach delle civiltà pescatorie del Nord-Ovest). È dunque un tratto specifico della religione di Capodanno delle civiltà della pesca e caccia marina, specialmente di ambiente nordico. Il tema del ritorno collettivo dei morti distingue da un lato il Capodanno religioso delle civiltà pescatorie (settentrionali) da quello corrispondente deicacciatori della foresta (tropicale); d'altro lato lo fa somigliare, almeno per questo rispetto e soltanto formalmente, al Capodanno dei coltivatori. Si tratta peraltro, come diremo, di esperienze eterogenee anche se, agli effetti della morfologia religiosa, convergenti tra loro.

V'è un tratto comune ai riti eschimesi già visti, estensibile all'intero rituale d'inverno delle civiltà pescatorie settentrionali: è quello che noi denomineremo *complesso religioso d'inverno*. Esso è legato all'ambiente e alle condizioni del vivere. Entriamo, con tale elemento, nel campo più generale della religione dei popoli nordici, accomunati – pur nei diversi regimi economici – da analogia di condizioni climatico-ambientali particolarmente pressanti.

Concludendo sulle feste invernali eschimesi, nella festa solstiziale, nella festa delle vesciche, nel rito di rievocazione ed espulsione di Sedna si scorge il patrimonio originario d'una civiltà religiosa che dal mare e dagli animali marini, dal ritorno della stagione luminosa di caccia, si attende il sostentamento dell'anno e paventa i rischi di spedizioni marine infruttuose. In questi complessi festivi – e nelle congiunte figurazioni mitiche – va ricercato il nucleo religioso specifico, scevro da influssi estranei, pertinenti alla civiltà cacciatrice eschimese.

In particolare la festa eschimese dei morti, che per la sua marcata connotazione aristocratica e per l'orgia alimentare e sessuale fa pensare a influenze agrarie indirette, nel tema dei morti in massa che tornano pone un problema culturale importante. Infatti essa rappresenta l'unico esempio d'una festa collettiva annuale dei morti entro una civiltà della caccia.[89]

Se detto tema può anche essere stato influenzato dalle componenti culturali esterne delle quali s'è detto, tuttavia non va trascurato che nel caso degli Eschimesi si tratta d'una civiltà di cacciatori (per massima parte) marini, le cui esperienze di lavoro si diversificano nettamente dai cacciatori della foresta. L'esperienza di cacciatori marini pone gli Eschimesi alla mercé delle onde, delle sorprese del mare, di imprevedibili fortunali, di molteplici rischi

mortali connessi con la caccia operata da fragili imbarcazioni (*kaiak*), contro animali (trichechi, foche, narvali, ecc...) ribelli, possenti, pericolosi. Non è raro pertanto che il cacciatore eschimese, tradito dall'infido elemento e dalla propria ardimentosità, lasci la vita e il proprio corpo nel mare.[90] Il mare che – diversamente dalla foresta – sottrae e cela per sempre il corpo del morto, diventa facilmente un anonimo cimitero di pescatori-cacciatori annegati. Il mare con i repentini capovolgimenti delle sue condizioni di calma in bufera, con la tentacolare minaccia che la sua massa sconvolta esercita sopra l'incerta vita dei pescatori, infine con l'impenetrabile abissale silenzio che torna a coprire come entro immane tomba ogni calamitosa evenienza o naufragio, si carica, in ragione di tali esperienze rischiose, di un adeguato contenuto mitico e religioso. Dal mare, al cui fondo i morti tenebrosamente si perdono, emanano all'occasione – nella figurazione mitica dei pescatori – immani potenze quali la Signora del mare (Sedna degli Eschimesi) e gli spiriti dei morti.

In ragione dell'innumere caterva dei morti ivi ascosi e della multiforme misteriosa imprevedibilità dei rischi, specialmente notturni, della vita marinara o pescatoria, si configura, tra le civiltà che dal mare traggono vita e alimento, il tema mitico di un ritorno dei morti, in legioni anonime, nel mondo dei vivi. Con quanto rilievo questo tema si affermi nel mondo dei pescatori-marinai, quale forma particolare di volta in volta assuma si vedrà meglio in seguito.[91] Sottolineiamo fin d'ora una cosa. Quando tra i pescatori è tempo di crisi – per esempio tempesta – o quando il rapporto operativo col mare vien meno per uno stagionale riposo, specialmente in dette occasioni prende corpo il tema mitico del ritorno dei morti. Allora questi ultimi minacciano e assaltano i vivi.

Il tema dell'annuo collettivo ritorno dei morti tra i cacciatori (— pescatori) Eschimesi ha quest'origine. Per quanto concerne i gruppi dello Stretto di Bering, gli influssi stranieri si fanno sentire limitatamente al rango sociale «aristocratico» di appartenenza dei morti, ed alla ormai indistinta genericità di «morti» non necessariamente annegati che loro è propria.

Affine esperienza, affine combinazione di influssi esterni stanno al fondamento dell'omologo tema religioso dei morti (di censo elevato) che miticamente tornano tra i vivi nei potlach dei Bella Coola, Kwakiutl e civiltà affini.

LA FESTA DI CAPODANNO

b) Analisi storico-comparativa

I riti calendariali dei cacciatori-raccoglitori stanno su un piano storico-culturale nettamente differenziato rispetto alle feste di Capodanno di civiltà coltivatrici.

Ma una distinzione preliminare è da farsi nel campo dei primi. Qualunque rito di Capodanno ha due aspetti fondamentali, in relazione al significato ambivalente proprio dell'esperienza di fine-inizio dell'anno. Uno dei due aspetti è eliminatorio, l'altro è inaugurativo. Ora è evidente che ad esempio nei riti degli Andamanesi e dei Fuegini il momento eliminatorio prevale. In essi rispettivamente gli indigeni sanciscono in forma solenne la chiusura dell'anno: in un caso con l'uccisione delle cicale, nell'altro con la danza della neve e del ghiaccio (Cowhtoxen). Viceversa il momento inaugurativo prevale ad esempio nei riti degli Australiani, dei Boscimani, Pigmei, Eschimesi (cerimonia delle vesciche, accensione dei fuochi). Sono riti di fondazione dell'anno, e sostanzialmente mirano a instaurare quell'abbondanza e quella fertilità della terra, quella ricchezza di selvaggina dal cui temibile opposto, la carestia, la comunità trovasi attualmente – nella stagione del rito – angustiata e terrorizzata. Ora, i due aspetti o momenti complementari – eliminatorio e inaugurativo – sono volta per volta accentuati nei diversi complessi rituali in conformità di precise esperienze di esistenza. In quei casi nei quali il momento negativo-eliminatorio è particolarmente marcato (Andamanesi, Fuegini), l'inclemenza del tempo (con temporali in un caso, rigore invernale nell'altro) gioca come fattore critico con il suo drastico peso nel momento stesso del rito. Pertanto in detti casi il Capodanno non fa che ritualmente espellere la stagione più avversa. Ma in più altri casi, in luogo del maltempo, ovvero oltre ad esso, è la carestia che determina la più cruda crisi dell'anno: allora il Capodanno è positivamente inaugurale, con esso si vuol religiosamente fondare l'abbondanza. Così è fra i cacciatori Australiani, Boscimani, Pigmei, Eschimesi.

Per riandare sinteticamente al Capodanno dei cacciatori-raccoglitori, occorre osservare le condizioni generali del momento nel quale esso si celebra. La caratteristica predominante è costituita da un'estrema, culminante penuria o da una massima avversità stagionale e climatica. Mai come nell'epoca del Capodanno la lotta per vivere è così decisamente in passivo, mai come allo-

ra sovrastano le forze annientatrici della natura. In tali deprimenti condizioni, in tale critico momento dell'anno ha luogo la necessaria evasione, la deliberata rinunzia agli espedienti profani della lotta per la vita. Il gruppo umano si getta in pieno nell'esaltazione sacrale. Così potrà restaurare, su un piano emozionale completamente diverso dal piano economico, la propria integrità esistenziale che su quest'ultimo piano è totalmente compromessa.

Morfologicamente il Capodanno dei cacciatori-raccoglitori è un'orgia di danza. Nell'esaltazione rituale si riattuano i miti di fondazione degli alimenti e del mondo. È una deliberata ricerca di esaltazione e di «evasione» (Boscimani e Pigmei ingeriscono bevande o «medicine» eccitanti; tra gli Eschimesi si adottano le tecniche sciamanistiche). È un'orgia di rumori (Andamanesi) o di suoni vocali (Selknam). È insomma una «festa», in cui tutto concorre a determinare l'uscita dal mondo degli uomini e il loro ingresso in un mondo miticamente e ritualmente ricreato.

In confronto sarà bene individuare quali siano i caratteri del Capodanno dei coltivatori, quali le condizioni generali del momento in cui esso si celebra.

Il momento nel quale ricorre la festa dei coltivatori è quello dell'abbondanza e del benessere al più alto grado. Mai come allora la lotta per vivere – contrariamente a quanto accade per i cacciatori – è più decisamente e soddisfacentemente in attivo. Morfologicamente la festa degli agricoltori è un'orgiastica ostentazione del prodotto. V'è il ritorno collettivo dei morti; v'è l'offerta delle primizie a questi ultimi. V'è un'orgia alimentare e sessuale.

Vi sono generiche analogie tra i due tipi di feste: tali sono il carattere orgiastico di entrambe, il comune rinnovarsi dei miti di fondazione. Ma vi sono altrettante differenziazioni – salvo le particolari caratteristiche locali – che ne fanno due istituti religiosi legati ad altrettanti, eterogenei tipi di società, al loro differenziato assetto economico, e in definitiva alla particolare e distinta struttura del loro lavoro professionale. È alle distinte strutture delle rispettive attività lavorative che dunque, a tal punto, conviene porre occhio.

Il lavoro dei cacciatori ha, nel corso dell'anno, andamento episodico, discontinuo, occasionale. Il lavoro annuo dei coltivatori ha invece struttura ciclica, organica, progressiva. Nel primo caso prevale, specie alle fasi iniziali di ciascuna intrapresa venatoria, un'attività che diremo di *ricerca*, o *utilizzazione passiva* dei beni. In essa il soggetto si limita a voler cogliere – con limitato grado d'iniziativa – le occasioni che naturalmente e spontaneamente

gli si offrono, onde ottenere alimenti. Ma nel secondo caso si tratta, in modo integrale ed autentico, di una metodica attività di *produzione*: poiché l'uomo fin dall'inizio di ciascun ciclo lavorativo immette nella natura un'energia destinata a trasformarsi, essa stessa, in prodotto.[92]

Nell'un caso e nell'altro il tempo sacro sta in rapporto con la corrispondente struttura del lavoro profano, che in esso trova la sua controparte integrante.

Ove il regime economico si fonda sulla elementare utilizzazione passiva dei beni (caccia-raccolta), il mito-rito assume quella funzione complementare di «produzione» attiva che in parte manca, per l'arretrata struttura economica, al lavoro profanamente impegnato. Perciò il rito annualmente ripete il mito di fondazione degli alimenti. Il Capodanno instaura religiosamente il benessere tanto necessario ed ambito per il gruppo.

Ove invece – come nei regimi di coltivazione – un'autentica e attiva «produzione» di beni ha luogo attraverso l'impegno di un metodico, annuo lavoro, quivi si apre culturalmente un nuovo e contraddittorio processo di azioni ed emozioni, in ragione della diversa efficacia e funzione del lavoro economico. In realtà i coltivatori affidano alla tecnica di produzione dei beni una parte notevolmente maggiore del loro benessere futuro di quanto non facciano i cacciatori-raccoglitori. Conseguentemente, mentre da un lato in virtù della progredita tecnica economica s'accresce l'entità del prodotto e si moltiplicano le probabilità di successo nell'ottenimento dei beni, dall'altro lato si ha una aggravata e più compromettente catastroficità conseguente a un eventuale fallimento economico. Infatti un mancato prodotto, oltre a gettare sull'intero lavoro di un anno una mortificante ombra fallimentare, comprometterebbe le condizioni di vita di tutta l'annata futura.

Insomma, *se rispetto ai regimi ad economia più arretrata – caccia-raccolta – il rischio dell'insuccesso tra i coltivatori si fa proporzionalmente minore, esso è d'altronde qualitativamente più intenso e importante.*

Queste condizioni culturali si riflettono nel mondo mitico-rituale. Il rito dei cacciatori subentra tanto più impegnativamente a «produrre» su piano religioso quel benessere, che la tecnica è malcerta e scarsamente adeguata a produrre su piano profano. E poiché la crisi in tal caso scaturisce da condizioni estrinseche di penuria e avversità di stagioni, il Capodanno mentre esprime la crisi, espelle su piano religioso l'avversa stagione ed instaura condizioni di prosperità.

Ma il Capodanno dei coltivatori esprime e risolve una crisi di più vasta portata psicologica, morale, sociale. In essa entra in gioco la responsabilità collettiva del lavoro di un anno, con effetti simultanei ed opposti di esultanza e ansietà ritualizzate. Nel Capodanno religioso dei coltivatori trova espressione un conflitto di emozioni dialetticamente congiunte, derivanti dalla natura specificamente «produttiva» del lavoro.

Il fatto è che «produrre» e «profanare» sono esperienze originariamente congiunte: se la prima appartiene alla sfera economica, la seconda appartiene all'ambito religioso, anzi rappresenta il momento religioso della prima.

Ché se il mitico ritorno collettivo dei morti con relativa offerta primiziale caratterizzano la festa agricola e la contraddistinguono dall'omologa festa delle civiltà della caccia-raccolta, ciò va messo in rapporto con l'esperienza di un contatto operativo che il lavoro agricolo implica tra l'uomo e l'elemento terrestre in quanto sede dei morti. In ultima analisi, il ritorno dei morti tra i vivi è espressione di un'esperienza di «profanazione» della terra, connessa con l'attività di «produzione» agricola. La controprova di ciò sta nel fatto che precisamente i temi religiosi del ritorno dei morti e dell'offerta primiziale mancano originariamente nel Capodanno dei cacciatori-raccoglitori (tra i pescatori o cacciatori del mare il caso è in parte diverso, e su di esso si tornerà).

Ai cacciatori-raccoglitori manca in realtà quell'esperienza di contatto operativo con l'elemento terrestre che è peculiare dei coltivatori: né la semplice raccolta di radici e frutti selvatici implica quell'immissione attiva e «profanatrice» di umana energia entro il grembo terrestre, che è attinente a un lavoro agriculturalmente impegnato.

L'evocazione rituale e l'accoglimento dei morti al villaggio riscattano il «sacrilegio» commesso professionalmente nel corso dell'anno dai coltivatori.

A ben vedere anche il cacciatore della foresta in un certo momento della sua attività si trova nella condizione di chi embrionalmente «produce» un bene economico. È il momento culminante della sua attività professionale, ossia l'uccisione della selvaggina cacciata. Infatti uccidendo un animale per utilità propria il soggetto umano immette nella natura una forza cosciente e trasformatrice onde la preda, già perseguita come oggetto ostile se non addirittura minaccioso, si trasforma in bene economico. Perciò, come a suo luogo vedremo (v. *Offerta primiziale*), in seno alle civiltà della caccia si crea un'esperienza di «sacrilegio» in stretta aderenza con l'uccisione di animali predati.

Come infatti da infiniti usi e interdizioni sacrali è attestato, il cacciatore «uccide fingendo di non uccidere». Anzi, egli annulla in mille guise l'uccisione compiuta.[93] È in ciò l'espressione evidente di un'ideologia della «profanazione».

Dunque il dramma psichico e culturale peculiare delle civiltà coltivatrici affonda le sue radici nell'esperienza di un lavoro annuale. Esso s'esprime pertanto nella grande festa di Capodanno.

D'altra parte l'omologo dramma vitale e culturale delle civiltà della caccia scaturisce da ogni singolo, isolato episodio di caccia. Esso s'esprime nella cornice rituale che a quell'episodio fa da contorno e coronamento. In tale dramma converge e s'accentra il conflitto tra lavoro ed inerzia, fra tensione e distensione, fra sacro e profano al livello storico-culturale delle civiltà della caccia. Questo dramma ha il ritmo di un giorno e comunque di un breve volgere di tempo quanto dura la spedizione di caccia con la sua cornice rituale.

Al livello dei coltivatori il dramma vitale ha assunto il ritmo dell'anno.

Tali sono le ragioni per cui nella cerimonia d'inizio e fine d'anno dei coltivatori s'esprime una crisi più complessa culturalmente, più vasta nei suoi termini estremi di esultanza e angoscia, di quanto non sia la semplice, cruda, pungente crisi bio-psicologica preposta al Capodanno dei cacciatori.

La festa dei coltivatori si fonda sull'esperienza di un prodotto elaborato da una progressiva, annuale fatica compensata alla fine dal visibile e ostensibile frutto dell'anno.[94] Perciò il Capodanno al livello dei coltivatori celebra il raccolto. In esso sono pertanto essenziali ostentazione e distribuzione di cibi, che mancano – né potrebbero aver luogo – nel Capodanno dei cacciatori. In tale quadro ha il suo posto adeguato anche l'offerta di primizie, in quanto in esse è simboleggiato il raccolto.[95]

Ma d'altra parte l'angoscia di un eventuale mancato prodotto è accentuata per l'irreparabilità delle sue conseguenze e per la crisi che investirebbe catastroficamente la durata dell'anno. Perciò emergono da un lato il tema dei morti che tornano dopo essere stati tenuti lontani dal lavoro dell'anno, dall'altro lato il tema dell'orgia alimentare e sessuale alle quali s'indulge onde riscattarsi e «recuperare» le energie poste in crisi.[96]

Nella dinamica propria della festa di Capodanno i portati peculiari al livello di civiltà coltivatrici, rispetto al livello della caccia-raccolta, sono molteplici

e organicamente congiunti fra loro. Al livello agricolo (o protoagricolo) si sono approfondite le implicanze religiose sociali morali della festa, si sono in essa amplificate le dimensioni psicologiche e culturali.

Il significato storico-culturale del Capodanno dei coltivatori, in rapporto al Capodanno dei cacciatori, è di rappresentare l'acquisita coscienza, precisa e storicamente concreta, del ciclo annuo nella sua funzione operativa e sociale. *L'orgia sul prodotto annuo, il ritorno dei morti* e *congiunta offerta primiziale*, si pongono come i nuovi temi religiosi distintivi della cerimonia di fine e inizio d'anno al livello delle più semplici civiltà coltivatrici. La confluenza dei temi suddetti entro un unico grande complesso religioso di Capodanno culturalmente si fonda sull'acquisita nuova tecnica di produzione dei beni.

Vero è che, se il Capodanno dei coltivatori morfologicamente è un complesso formato dalla fusione dei temi religiosi suddetti, solo attraverso un'analisi storico-culturale di ciascuno partitamente dei temi in questione potrà considerarsi convalidata la sua origine storica. È ciò che faremo nella 3ª e 4ª parte del volume, in cui l'offerta primiziale, il ritorno collettivo dei morti, l'orgia saranno considerati nelle loro varie manifestazioni e in rapporto ai diversi contesti culturali entro cui essi trovansi configurati. Per ciascun livello culturale e per ciascheduno dei temi suddetti cercheremo d'identificare volta per volta, in quella sede, significato e funzione.

Il significato e la funzione dei vari temi mitico-rituali (offerta primiziale, ritorno in massa dei morti, orgia) apparivano volta per volta differenziati secondo i più eterogenei livelli culturali.

NOTE

1. Baldwin Spencer abbandonò definitivamente per queste cerimonie il nome *Intichiuma* loro attribuito nella prima opera (*The native tribes of Central Australia*, London, 1899) scritta in collaborazione con F. J. Gillen. Lo Spencer nell'opera *The Arunta* (2 voll., London, 1927) accolse il nome *Mbanbiuma*, desunto dalla comune parlata degli aborigeni. *Intichiuma* è nome dato alla festa del gruppo locale Udnirringita di Alice Springs. Molti altri nomi locali esistono, indicanti i riti Mbanbiuma (*The Arunta*, I, p. 145). *Talu* è il nome dei riti, e dei centri d'incremento totemici nell'Australia nordoccidentale (A. P. Elkin, *Totemism in North-West Australia*, «Oceania», III, 1933, 284 sg.

2. B. Spencer, *The Arunta*, vol. I, p. 145.

3. La ripartizione delle astinenze alimentari per singole specie totemiche e fra i singoli gruppi, in modo che ciascun clan ha divieto di mangiare una sola specie totemica (animale o vegetale), ridonda a beneficio della società e degli altri clan totemici. Così si costituisce una solidarietà religiosa fra i gruppi entro l'unità dell'intera tribù.

4. La funzione sociale del totemismo fu a suo tempo valorizzata da E. Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912). Almeno sotto questo rispetto le sue vedute restano valide, nonostante le più recenti teorie sul totemismo. Per il totemismo come espressione di reciprocità e solidarietà di rapporti fra i gruppi nella vita economica e religiosa australiana, vedi anche: A. P. Elkin, *Anthropology and the future of the Australian Aborigines*, «Oceania», v, 1, 1934, p. 12.

5. B. Spencer, *The Arunta*, I, pp. 147-8. Per le cerimonie Mbanbiuma (Intichiuma) v.: B. Malinowski, *Economic aspect of the Intichiuma ceremonies, Festkrift Tillegnad Westermark*, Helsingfors 1912, pp. 81-108; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, London, 1954 (3 ed.), pp. 189-191.

6. B. Spencer, *The Arunta*, I, p. 145; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, 1954, p. 195.

7. B. Spencer, *The Arunta*, London, 1927, I vol., pp. 148-150.

8. B. Spencer, *op. cit.*, I vol., pp. 157-8.

9. B. Spencer, *op. cit.*, I vol., pp. 154-7.

10. B. Spencer, *op. cit.*, I vol., pp. 158-9.

11. B. Spencer, *op. cit.*, I vol., pp. 166-173.

12. E. Clement, *Ethnographical notes on the western Australian Aborigines*, «Internationales Archiv für Ethnographie», XVI, 1904, pp. 6 sg.

13. B. Spencer, *Wanderings in wild Australia*, London, 1928, I vol., pp. 460 sg. Vedi oltre, *Il Signore della pioggia nella religione degli aborigeni australiani.*

14. E. Clement, *op. cit.*, p. 7.

15. A. W. Howitt, *Native tribes of South-eastern Australia*, London 1904, pp. 783 sgg.

16. J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, I vol., London, 1910, *passim* (i territori sono ivi divisi in Australia Centrale (pp. 175-313), Sudorientale (pp. 314-514), Nord-orientale (pp. 515-545), Occidentale (pp. 515-579).

17. A. C. Haddon, *Reports of the Cambridge anthr. expedition to Torres Straits*, Cambridge, 1904, vol. v, pp. 330 sgg.

18. B. Spencer-F. J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, 1899, pp. 4, 170.
19. Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Braunschweig, 1954, p. 200.
20. H. Petri, *op. cit.*, pp. 200-203 sg.; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, 1954, pp. 191 sg., 220 sg.
21. H. Petri, *op. cit.*, p. 204.
22. Donald F. Thomson, *Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land*, Melbourne, 1949, p. 15.
23. B. Spencer, *Wanderings in wild Australia*, vol. I, p. 460.
24. Allorquando le disegnatrici della spedizione Frobenius diretta da H. Petri intrapresero a copiare le figure Wondjina delle «gallerie d'arte» degli Ungarinjin, era tra maggio e ottobre. Secondo gli indigeni è un'epoca «fuori stagione» per riprendere le dette figurazioni, perché troppo prima della stagione dei monsoni pluviali. I capi manifestarono un visibile malcontento di ciò (H. Petri, *op. cit.*, p. 200).
25. «L'ambiente naturale che determina la condotta dei Nativi è dato da due momenti che contraddistinguono il ciclo annuale: *una stagione di grandi piogge che produce un periodo di carestia, un'altra di siccità che porta abbondanza di cibo*» (W. L. Warner, *A black civilization*, New York, 1937, p. 4).
26. G. Roheim, *The eternal ones of the dream*, N. York, 1945, p. 246.
27. Roheim, *op. cit.*, pp. 245-6. Per la mitologia del Serpente in Australia, v. oltre, cap. *Il Signore della pioggia*.
28. R. Berndt, *Djangawul*, London, 1952, pp. 23, 297-8, *passim*; Warner, *op. cit.*, pp. 335-56.
29. R. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne, 1951, *passim*.
30. Berndt, *Kunapipi*, p. 39.
31. Warner, *op. cit.*, pp. 340, 379. Nel rito si ha la «danza del diluvio»: cfr. *op. cit.*, pp. 347, 361 sg.
32. E. Hassel-D. S. Davidson, *Notes on the ethnology of the Wheelman Tribe of South-Western Australia*, «Anthropos», 31, 1936, pp. 698-700) Il resoconto originario risale al 1870.
33. L. Sharp. *Ritual life and economics of the Yir Yoront of Cape York Peninsula*, «Oceania», VII. 1934, pp. 28 sgg.
34. A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, 1954, p. 191.
35. S. S. Dornan, *Pygmies and Bushmen of Kalahari*, London, 1925, 167; I. Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa*, London, 1930 (1951), p. 91.
36. Dornan, *op. cit.*, pp. 32-3.
37. Dornan, *op. cit.*, p. 301.
38. Schapera, *op. cit.*, p. 178.
39. Schapera, *op. cit.*, pp. 180-1.
40. Schapera, *op. cit.*, p. 179.
41. Le Rev. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, pp. 112-7.
42. Trilles, *op. cit.*, pp. 108, 113.
43. Trilles, *op. cit.*, p. 117.
44. Trilles, *op. cit.*, pp. 104-5.

45. A. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922; p. 352.

46. Radcliffe Brown, *op. cit.*, 371.

47. Da dicembre a febbraio è stagione fredda, calda da febbraio a maggio (*op. cit.*, pp. 352-3).

48. Brown, *op. cit.*, p. 353.

49. Brown, *op. cit.*, pp. 150, 198, 206.

50. Brown, *op. cit.*, p. 156.

51. Brown, *op. cit.*, pp. 154 sg., 206, 208; E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitans of the Andaman Islands*, London, 1885 (1932), p. 85.

52. Brown, *op. cit.*, pp. 154-5.

53. Brown, *op. cit.*, p. 361.

54. M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, Mödling bei Wien, 1931, vol. I, p. 1108.

55. M. Gusinde, *op. cit.*, vol. I, p. 272.

56. Gusinde, *op. cit.*, vol. I, p. 821. Tutto ciò si riferisce particolarmente ai gruppi di Selknam meridionali. All'opposto i gruppi settentrionali dell'Isola Grande, per i quali l'attività di caccia in inverno è ancora più sfavorevole, preferiscono tenere la festa Kloketen in estate perché richiede abbondanti provviste.

57. Gusinde, *op. cit.*, I. pp. 1000-3.

58. M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale*, «L'Année Sociologique», 1904-5, p. 103.

59. M. Mauss, *op. cit.*, p. 97 (il corsivo è mio).

60. Mircea Eliade è portato a cogliere dello sciamanismo gli aspetti individualistici riportando il fenomeno alla problematica a lui consueta della «evasione» come esigenza individuale, «strutturale», e in tal senso assoluta, di rottura del livello ontologico (M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 268). Lo sciamanesimo eschimese non presenta nella trattazione che ne fa l'Eliade (*op. cit.*, pp. 261-269) alcun nesso con i problemi di stagionalità messi in luce dal Mauss. Anche gli aspetti sociali e utilitaristici dello sciamanesimo eschimese – cui spetta il ruolo essenziale di procurare beni e fortuna per il gruppo – vengono trascurati dall'Eliade.

61. Mauss, *op. cit.*, pp. 96-7.

62. F. Boas, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, «Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.», 15, 1907, p. 122; Ch. F. Hall, *Life with the Eskimos*, London, 1865, I, pp. 201-2, II, p. 321, cit. in Mauss, *op. cit.*, p. 102.

63. Boas, *op. cit.*, p. 123.

64. Boas, *op. cit.*, p. 124.

65. Boas, *op. cit.*, p. 141; Boas, *The Central Eskimo*, 6 «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.», 1888, p. 605.

66. Mauss, *op. cit.*, pp. 94-5; F. Boas, *The Central Eskimo*, pp. 497, 501.

67. Mauss, *op. cit.*, p. 98.

68. F. Boas, *The Central Eskimo*, p. 420.

69. E. W. Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, 18 «Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.», 1899, pp. 380-1.

70. Mauss, *op. cit.*, p. 100; Boas, *op. cit.*, p. 607.

71. Boas, *op. cit.*, pp. 583-609; *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, «Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.», 15, 1907, pp. 119 sg., 489 sg.

72. E.W. Nelson, *op. cit.*, pp. 363 sgg. Per la triplice dimora dei morti sotto la superficie terrestre, nelle profondità abissali della terra e nel cielo, cfr. K. Rasmussen, *The Netsilik Eskimo: social life and spiritual culture*. Report of the fifth Thule Expedition, Copenhagen, vol. 8, 1931, 315 sgg.
La prima descrizione della festa dei morti fra gli Eschimesi (del distretto di Norton) è dovuta al Cap. Jacobsen (A. Woldt, *Capitan Jacobsen's Reis and der nordwest Küste Amerikas*, Leipzig, 1884. Cfr. in proposto anche M. Lantis, *Alaskan Eskimo ceremonialism*, New York, 1947, pp. 21-7, 110-11.

73. Mauss, *op. cit.*, p. 100; Boas, *The Central Eskimo*, p. 608.

74. K. Birket Smith, *Die Eskimos*, Zürich, 1948, p. 201.

75. I Ciukci eseguono un sacrificio di renne per il solstizio invernale, altrettanto i Koriaki (altre genti paleo-siberiane): cfr. W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», N. York, 7, 2, 1907, pp. 272-6; 7, 1, 1904, p. 84; W. Jochelson, *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», 6, 1, 1905, p. 87.

76. F. G. Speck, *Midwinter rites of the Cayuga Long Houses*, Philadelphia, 1949.

77. Tra i Zuñi, agricoltori, il periodo da novembre a marzo, in cui il lavoro agricolo è cessato, viene dedicato alle grandi cerimonie invernali: il *Kalako* (= arrivo degli dèi, con cui inizia il grande ciclo cerimoniale *Katchina* dell'intero anno), i riti solstiziali, le feste *Katchina* invernali, le iniziazioni a società e le iniziazioni tribali. Al centro del periodo rituale v'è il Capodanno, al solstizio: un attore mascherato impersona *Pantiwa*, colui «che porta il Nuovo Anno». *Pantiwa* è uno degli esseri *Katchina*, rappresentati dalle maschere omonime; i Katchina sono gli spiriti dei morti ed altri esseri sovrannaturali. Del resto alla base dell'intero rituale Zuñi v'è un culto dei morti, offerte di cibo ad essi vengono presentate (R. L. Bunzel, *Introduction to Zuni ceremonialism*, «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.», 47, 1929-30 (1932), pp. 509, 475-6, 536-7, 516-25; Id., *Zuni Katchinas*, *ibid.*, pp. 844, 908-9, 941). Per gli Hopi, v. J. W. Fewkes, *Hopi katchinas*, 21. «Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.», 1899-1900 (1903), pp. 15-34, 40-54, 59, 67.

78. W. Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer*, Wiesbaden, 1955, p. 8.

79. F. Boas, *Kwakiutl religion*, «Columbia Univ. Contributions to Anthropology», 30, 1930, pp. 57 sgg.; Ph. Drucker, *Kwakiutl dancing societies*, «Univ. Calif. Anthropol. Records», II, 6, 1940, pp. 227-30.

80. Müller, *op. cit.*, p. 115.

81. J. Wike, *The role of the dead in north-west coast culture*, in: S. Tax, *Indian tribes of aboriginal America*, Chicago, 1952, pp. 100-101.

82. Wike, *op. cit.*, p. 101; M. Lantis, *Alaskan Eskimo ceremonialism*, 1947, pp. 21-7, 110-111.

83. Wike, *op. cit.*, p. 98.

84. R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, IV, 1957, p. 388. Anche la comparazione linguistica conferma l'esistenza di rapporti precisi tra l'Oceania e le «culture del N.-O». Cfr. A Bansoni, *Affinità linguistiche fra i popoli dell'Oceania e della costa Nord-occidentale dell'America Sett.*, Ann. Later. 1959.

85. R. Benedict, *Patterns of culture*, London, 1925, p. 174.

86. Si tratta di gruppi del Baffin Land sud-occidentale, della costa occidentale dell'Hudson-Bay, della regione del Back River e Boothia. Cfr. Boas, *The Central Eskimo, ibid.*, p. 420.

87. Boas, *The Central Eskimo*, p. 603.

88. Boas, *op. cit.*, p. 604.

89. Le grandi feste d'iniziazione *Kina* e *Kloketen* rispettivamente degli Yamana e dei Selknam (Terra del Fuoco) in occasione delle quali si attua il rituale ritorno degli spiriti (gli attori nel corso della festa Kina fingono di venire toccati e «uccisi» dagli spiriti dei morti, poi di «resuscitare») sono tipiche cerimonie d'iniziazione di giovani non legate a un ritmo annuo preciso (si eseguono quando vi sono candidati in numero notevole). È tuttavia interessante notare che sono pur esse legate alla pesca. In particolare la festa Kloketen viene eseguita ogniqualvolta sia stato catturato un grosso animale marino (M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, I, pp. 820-1).

90. Boas, *The Central Eskimo*, p. 499.

91. Vedi oltre, Parte IV, c.

92. Se ci sembra legittima la distinzione che veniamo facendo tra coltivatori e cacciatori nel senso sopra accennato di un regime di «produzione», caratteristico degli uni, di un regime di «ricerca» tipico degli altri, non altrettanto legittima ci appare la distinzione che opera il Thurnwald fra agricoltori, i quali secondo lui avrebbero l'esclusività di un regime di «lavoro», e i cacciatori e pastori, che all'opposto «non lavorano» secondo l'autore (R. Thurnwald, *L'économie primitive*, Paris, 1937 [trad. fr.], p. 352). Si tratta in realtà di tecniche di lavoro ben differenziate nei rispettivi regimi economici dei cacciatori, pastori, agricoltori: assolutamente arbitraria e priva di senso reale è l'affermazione che soltanto gli ultimi effettivamente lavorino. Anzi il lavoro, come andiamo qui dimostrando, è la prima ed essenziale tecnica di rivalsa dell'uomo contro i pericoli dell'angoscia e contro il prepotere della natura. Tale esso si dimostra essere fin dalle civiltà della caccia-raccolta. La spedizione di caccia è effettivamente un «lavoro», anche se l'aspetto «produttivo» ossia trasformativo vi si appalesa in un modo rudimentale, limitato all'atto di uccidere: anche se – insomma – in esso si adotta la tecnica della «ricerca» più che quella della «produzione».

93. Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954, p. 185. Il Lévy-Bruhl, per rappresentare l'atteggiamento di repulsione e di colpevolezza espresso dai cacciatori in rapporto all'atto di uccidere, creò efficacemente il termine «animalicidio» (L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931, 355-60. Sui riti di «giustificazione» dell'uccisione, v.: E. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples siberiens*, Paris 1953, 170-183. Intorno alla problematica dell' "animalicidio" e del «sacrilegio», si veda oltre, Parte II, I Cap. II.

94. Soltanto fra gli Eschimesi la drastica contrapposizione fra uno sterile e rigido inverno, una solerte e feconda estate crea condizioni di vita rassomigliabili per alcuni aspetti a quelle dei coltivatori. La festa delle vesciche, con l'azione di gettare in mare le vesciche di tutti gli animali marini uccisi nel corso dell'annata, comporta un ripensamento

effettivo dell'anno di lavoro trascorso, abbracciato nella sua unità complessiva. Anche la confessione dei peccati comporta il ripensamento dei «sacrilegi» legati alla vita dell'anno decorso, inteso come ciclo unitario.

95. Per i nessi tra offerta primiziale e lavoro agricolo, v. oltre, Parte III, Cap VII, a.

96. Intorno alla funzione di recupero propria dell'orgia sessuale presso civiltà agricole, v. il mio saggio in S.M.S.R. 1953-54.

5. COLTIVATORI E ARISTOCRAZIA IN POLINESIA

a) Arioi e Ariki

Nella civiltà religiosa dei Polinesiani v'è un dualismo escatologico. Gli spiriti degli uomini di ceto nobile, una volta morti, sono destinati al cielo della luce (*Rohutu-noanoa*) dopo una transitoria dimora nelle tenebre (*Po*); i morti comuni resteranno per sempre nel regno dell'oscurità.[1] Tale dualismo polinesiano di tenebre e luce, d'inferno e paradiso nella dimora dei morti corrisponde a un dualismo di classi sociali.

La civiltà polinesiana offre, per l'intera Oceania, il documento più antico di società gerarchicamente complessa e di tipo semifeudale.[2] Il sistema di classi proprio delle isole della Società, cui si possono approssimativamente riportare i sistemi vigenti fra gli indigeni dell'intera Polinesia,[3] è costituito da più ordini. Alla sommità stanno i capi maggiori o minori (*Hui-Ari*, *Alii*, *Ariki*), tra cui il re divinizzato o sacro: detentori ereditari del comando, dotati di poteri sacerdotali. Secondi vengono i *Raatira*, formanti un'aristocrazia di proprietari terrieri-coltivatori. Essi rappresentano il ramo cadetto delle genealogie principesche, provenendo dall'imparentamento di individui Ariki con capi e famiglie più elevate del ceppo locale pre-ariki.[4] Terzi i *Manahune*, lavoratori diseredati, coltivatori usufruttuari dei proprietari Raatira, rappresentanti di un ceppo primitivo pre-ariki sottomesso e non assimilabile dai sopravvenuti Ariki.[5] Gli schiavi, ultimi nella scala sociale, costituiscono una sottocategoria dei predetti Manahune. Generalmente ex-prigionieri di guerra, coltivano il suolo dei proprietari. Non molto diversamente dai Manahune, svolgono la loro attività a beneficio delle classi maggiormente elevate.

Anche se ufficialmente la linea di demarcazione tra singole classi sociali non è troppo accentuata[6] in quanto che anche i capi maggiori e minori partecipano al lavoro produttivo e sono di esempio ai sudditi[7], una distinzione va subito fatta tra l'aristocrazia degli Ariki o capi supremi, e l'ordine dei Raatira e capi minori. I Raatira particolarmente svolgono una funzione sociale per più rispetti opposta e addirittura in concorrenza rispetto agli Ariki.[8] I Raatira sono i moderatori del potere dispotico e autocratico dei grandi capi.[9]

I Raatira non solo appartengono al ceto dei lavoratori, ma hanno dato man forte ai missionari nei loro sforzi volti a educare al lavoro manuale gli indigeni.[10]

Invece gli interessi salienti degli Ariki o grandi capi polinesiani concernono la dinastia, la dignità, la potenza, la gloria. Con il massimo impegno essi si adoperano per le lotte dinastiche, per il rafforzamento del potere con mezzi diplomatici o con l'utile gioco di alleanze matrimoniali, infine per le spedizioni militari volte alla rivendicazione di diritti familiari offesi, o di torti subiti.[11] Dall'aristocrazia degli Ariki, dal loro sentimento di casta traggono origine le guerre.[12] Quanto ai rapporti con i sudditi, i grandi capi polinesiani sono ritenuti proprietari dell'intera produzione, di tutte le terre facenti parte del territorio su cui hanno potere, e financo delle vite dei sudditi.[13] Significativo è a proposito un detto samoano: «Il re» – vi si dichiara – «non può nulla rubare a nessuno, giacché non fa che *ricevere* dal popolo quanto gli occorre.»[14]

In tale quadro di rapporti sociali s'inserisce l'istituto religioso dell'offerta primiziale ai re o grandi capi. L'offerta di primizie, che tra i coltivatori melanesiani è dedicata generalmente agli spiriti dei morti, tra i Polinesiani è rivolta ai rappresentanti più elevati dell'aristocrazia.[15] Inoltre ai capi è dovuta un'aliquota determinata del raccolto di ciascun produttore. Il re, con i capi dei vari villaggi e con i proprietari di terra costituiscono una sorta di aristocrazia feudale internamente gerarchicizzata secondo la norma di obblighi o tributi dovuti in prodotti della terra dai proprietari ai capi minori, da questi ai maggiori, da questi ultimi al re, al quale spetta – nelle occasioni festive – la redistribuzione dei prodotti fra i partecipanti alle feste. Il prestigio delle classi più alte si esprime attraverso l'ostentazione e distribuzione della ricchezza,[16] come accade (e s'è visto) nelle altre società primitive di coltivatori (Melanesiani).

Se è vero pertanto che l'aristocrazia polinesiana del comando affonda le sue radici sul lavoro agricolo, attendendo essa stessa alla coltivazione di proprie piantagioni e avendo in mano la direzione sia del lavoro sia della produzione collettiva – cosa quest'ultima che la pone in stretto rapporto con la classe dei capi melanesiani –, tuttavia scorgiamo specie nei rami massimamente elevati di essa, una netta preminenza degli interessi di casta sugli interessi produttivi comuni, un effettivo distacco dalle rimanenti classi sociali. Questa è la ragione per cui la categoria dei Raatira si trova in opposizione agli Ariki e svolge un ruolo di resistenza sociale.[17] Ciò è in rapporto con il carat-

tere guerriero degli Ariki,[18] con la loro origine esterna. Essi si sono vittoriosamente imposti sul ceppo locale precedente al loro arrivo.

Nel quadro offerto dallo sviluppo storico di una componente culturale nuova e recente sovrappostasi a una vecchia componente culturale (di tipo melanesiano), assume un suo significato l'ordinamento degli *Arioi* e delle affini società polinesiane. L'ordine degli *Arioi*, costituito nelle isole della Società ad opera delle genti conquistatrici, riunisce molti individui i quali serbano nel nome (Arioi) il segno della speciale loro connessione con la classe dei capi o Ariki. Essi assumono, attraverso l'iniziazione, privilegi speciali socialmente riconosciuti, primo fra i quali il diritto di riscuotere alimenti a pubbliche spese durante la stagione degli spettacoli offerti da essi in tournée attraverso i villaggi.[19]

L'ordine degli Arioi, composto di otto gradi differenziati da altrettanti segni di tatuaggio e decorazioni, appartiene ormai al passato da quando (1822) venne soppresso ad opera delle Missioni. Al suo grado supremo perveniva in realtà solamente il re, e ciò conferma la natura aristocratica dell'ordinamento Arioi, il legame tra Arioi ed Ariki. Gli Arioi svolgevano una caratteristica attività ricreativa mediante manifestazioni di spettacoli drammatici, recite, danze, giochi, canti nel cui contesto, accanto agli spunti satirici volti contro personaggi di rango e capi, emergevano tratti di carattere osceno. Fu questa una delle ragioni che indussero le chiese missionarie a sopprimer l'ordine. Ma un ulteriore elemento d'intollerabilità era certo per esse l'uso dell'infanticidio rituale praticato dai membri Arioi. In realtà gli iniziati di qualunque grado erano tenuti a sopprimere i neonati, e in particolar modo i primogeniti. L'infanticidio era obbligo e vanto di casta. Su di esso fondavasi in grande misura il prestigio e la distinzione di classe.[20]

Dell'istituzione Arioi sono state tentate diverse e contrastanti interpretazioni, alcune delle quali hanno il torto di trascurare del tutto la loro natura indubbiamente sacrale e religiosa. V'è chi ha infatti qualificato gli Arioi come una laica compagnia di teatro drammatico.[21] L'origine di tale istituto risulta effettivamente connessa con la sfera mitico-rituale. Ciò è reso evidente da molti elementi sopravvissuti con l'istituto medesimo fino all'estinzione forzata di esso. Anzitutto l'infanticidio dei primogeniti non può scompagnarsi dal fatto che esso è compiuto in onore del dio Oro, patrono dell'ordine, sovrintendente all'agricoltura e di cui i membri Arioi sono devoti. Il sacrificio della

prole va inserito in un rituale di carattere agrario, che nulla ha a che vedere in origine con gli scopi secolari da taluno attribuiti all'usanza. Alcuni infatti vedono nell'infanticidio l'intento di sbarazzarsi barbaramente dei figli onde liberamente attendere all'attività teatrale,[22] altri quello di preservare la bellezza delle donne sopprimendo le cure materne,[23] o addirittura di prevenire la carenza di vitto secondo i princìpi di un delittuoso malthusianesimo.[24]

Vero è che tali interpretazioni si riferiscono ad una fase di progredita secolarizzazione dell'istituto, come è quella in cui esso trovavasi nel secolo scorso avanti alla sua soppressione. Non è tuttavia da considerazioni così empiriche che può venire la chiave ad un'interpretazione storico-religiosa dell'infanticidio e dell'ordinamento Arioi. Bisognerà all'uopo scrupolosamente riferirsi al contenuto mitico-rituale preposto alle origini dell'uno e dell'altro.

Dicevamo che l'infanticidio è un sacrificio in onore di Oro. Ulteriore elemento d'origine religiosa è l'orgia sessuale cui gli Arioi si dedicano nel corso delle loro rappresentazioni drammatiche. Anch'esso rientra nella sfera di religiosità agraria in cui l'istituzione palesemente si muove.

Del resto l'origine divina dell'ordine Arioi risulta in tutta chiarezza dal mito. Secondo la tradizione il capo Tamatoa, fondatore e organizzatore dell'istituzione Arioi a Raiatea (presso Tahiti), era egli stesso incarnazione del dio Oro. A Oro il primo Arioi dedicò il sacrificio di maiali, Oro viene invocato nel corso delle cerimonie tenute dagli Arioi.[25] L'attività religiosa degli Arioi si estrinseca in alcune feste solenni delle quali essi sono promotori ed attori. Come attori, essi ripetono drammaticamente le sacre leggende mitiche della cosmogonia e degli dei,[26] mimano le imprese degli eroi e i poemi dedicati a Maui, impersonano esseri sovrannaturali.[27] Alle danze degli Arioi partecipano entrambi i sessi.[28] Gli Arioi celebrano originariamente un culto della fertilità.

Giova in proposito porre in rapporto gli Arioi (Isole della Società) con le corrispondenti istituzioni dei Kaioi nelle Marchesi e Hula nelle Hawaii.[29]

Il mito delle origini dell'ordine Arioi narrava che Oro, invaghitosi della fanciulla Vairaumati dell'isola Borabora, la fece sua sposa e, ogni giorno discendendo lungo l'arcobaleno, veniva dal cielo sulla terra, ove la fanciulla custodiva un altare carico di frutta e gli teneva un giaciglio. Il dio risaliva ogni mattina sull'alto del monte Paia, dopo avere trascorso la notte con la sposa. Il mito chiaramente allude al viaggio diurno del sole e alle nozze del Sole con la terra, impersonata nella mortale fanciulla datrice e ostentatrice di frutti.

Oro fondò gli Arioi, ma infine egli, avendo avuto un figlio e non avendolo ucciso, come era suo dovere, si trasformò in colonna di fuoco e abbandonò la terra. Anche la sposa, «morendo», fu fatta salire al cielo fra le dee.[30] L'immortalità o perennità del sole è espressa in Oro che riassume le parvenze naturali del fuoco, la mortalità dei prodotti terrestri ed agricoli è rappresentata da Vairaumati, fanciulla «che muore» pur nella sua apoteosi.

Nelle isole Marchesi la natura solare del dio tutelare dell'ordine *Kaioi* trova la sua corrispondenza con una precisa periodicità dei riti e con un visibile contenuto agrario-stagionale dei miti. Il mito narrava la morte e la rinascita annua di Maui, il rito la rappresentava periodicamente.[31] I Kaioi erano inattivi durante la stagione in cui il sole trovavasi a nord dell'equatore, uscivano dal loro ritiro in ottobre per celebrare il ritorno del solare Maui. L'attività dei Kaioi delle Marchesi ha un netto carattere stagionale. Essa terminava in aprile-maggio, cioè nella stagione in cui il dio ritornava – secondo le credenze locali – nelle tenebre *Po* e abbandonava la terra. Da quest'epoca fino al successivo ottobre i Kaioi piangevano la morte del dio.[32]

Stagionali non sono soltanto i riti Kaioi delle Marchesi. I Karioi dell'isola Mangareva nelle Gambier (estremità sudorientale della Polinesia) celebravano le loro feste in ottobre e in aprile, corrispondentemente agli equinozi solari.[33] Anche in certe Isole della Società le feste Arioi ricorrevano a stagioni fisse, fra ottobre e aprile.[34] Se ivi e in Tahiti la figura di Oro ha assunto il posto che nelle Marchesi è riconosciuto alla figura solare di Maui, mentre le feste hanno soltanto in parte serbato il carattere stagionale, in ciò si ha da vedere il risultato d'una parziale deformazione del più antico corredo religioso tradizionale polinesiano ad opera di un complesso relativamente recente, identificabile con il complesso religioso del dio Tangaroa resosi particolarmente influente nella Polinesia Centrale.[35] Tuttavia il tahitiano Oro è figura divina dotata di tratti solari alla stregua di Maui (Marchesi):[36] in entrambi si può ravvisare uno strato di religiosità agraria in cui trova posto la celebrazione delle stagioni di fertilità e del raccolto.

Nel panorama variato offerto dal complesso delle società cultuali polinesiane lo strato agrario più antico affiora con maggiore nettezza nelle feste Kaioi (Marchesi) e Karioi (Mangareva): ciò concorda con il ruolo di maggiore antichità ravvisato dal Mühlmann anche in altri elementi di tali complessi religiosi.[37] Le danze erotiche e la promiscuità sessuale proprie dei riti

Kaioi[38] corrispondono alle danze di fertilità e alle scene sessuali degli Arioi.[39]

Un'organizzazione di danza più semplice degli Arioi di Tahiti, e la cui origine è ugualmente riferibile a un culto agrario è la società *Hula* di Hawaii. Dea tutelare della società Hula è Laka, moglie di Lono. Laka in occasione dei riti Hula veniva rappresentata da un tronco d'albero. Fronde verdeggianti ammantavano l'altare eretto presso la casa-tapu nella quale i membri della società eseguivano i loro canti e le sacre danze. Si riteneva che Laka avesse sede tra le fragranti fronde montane, che il suo corpo si confondesse con esse, con le radici selvatiche e le felci. Laka è dea della natura selvaggia.[40] I danzatori e le danzatrici Hula svolgevano le loro riunioni festive in occasione dei riti stagionali oltreché per occasioni pertinenti a riti di nascita o nozze di un re. Musica, pantomima, danza costituiscono nelle loro rappresentazioni gli elementi essenziali, secondo un'intonazione prettamente religiosa.[41] Il canto con il quale la dea viene invocata contiene tratti chiaramente allusivi alla sua natura agraria e terrestre. «O dea Laka» –, così suona l'invocazione – «mazzo di fiori selvaggi, Laka regina del canto, datrice di doni e di abbondanza, Laka datrice d'ogni cosa!. . .».[42]

Dunque Laka presiede alla fertilità della terra. I danzatori Hula a somiglianza degli Arioi e dei Kaioi coltivavano un culto della fecondità-fertilità.[43] Lono, sposo divino di Laka, è l'equivalente hawaiiano di Oro (Tahiti), di Rongo (Maori) e Roo (Società), denominazioni varie di un medesimo ente divino che presiede all'agricoltura, al raccolto, alla fertilità.[44]

Anche a Samoa si ha notizia che gruppi di danzatori usavano peregrinare di villaggio in villaggio, ad ogni sosta organizzando feste, danze, giochi che i missionari definivano «osceni». Danze erotiche costituivano elemento preminente delle feste annue in onore degli dei distrettuali. Il ruolo dei danzatori di Samoa appare analogo a quello degli Arioi delle Società e delle altre istituzioni di danza in Polinesia.[45]

In Micronesia – ove la civiltà è affine e ha origini comuni con la Polinesia – esistevano società analoghe alle società Arioi. Pur non avendosi su di esse notizie sicure, consta che il nome delle società cultuali delle isole Marianne o Ladrone era «Ulitaos»,[46] o «Arytois»,[47] evidente variante di Arioi. Nulla si conosce circa le corrispondenti società religiose delle isole Caroline.[48]

Il carattere delle divinità tutelari delle varie società cultuali di danza e spettacolo, il complesso dei riti e miti proprio di esse, con i loro riferimenti più o meno marcatamente stagionali consentono di concludere che al fondamento delle società Arioi, Kaioi, Karioi, Hula ed affini va scorto un antico culto agrario legato al ciclo vegetale-solare.[49] In alcune di tali istituzioni (Kaioi, Karioi) si scorge meglio l'impronta di una celebrazione di Capodanno. In tal senso parla la netta periodicità calendariale delle rispettive manifestazioni rituali. Con non altrettanta evidenza ravvisasi, nelle altre istituzioni suddette (Arioi, Hula) una stagionalità di riti. Questo può essere il risultato d'una preponderanza presa via via in esse dalle esigenze professionali dei membri di un'istituzione di classe. In sostanza, come ogni organismo istituzionale di classe tende ad amplificare la portata delle proprie funzioni, così gli Arioi son venuti estendendo la propria funzione a celebrazioni non più strettamente agrarie e ad un rituale non più limitato – come verosimilmente doveva essere in origine – da una rigorosa periodicità stagionale.

Se fin qui in generale si è messo in luce il momento di religiosità agraria dell'ordine Arioi (e società affini), su un piano più particolare è ora di interpretare il loro preciso valore sociale e l'ulteriore significato religioso che gli deriva dalla struttura sociale polinesiana. Intendiamo parlare della funzione aristocratica dell'ordine Arioi, nonché del culto di casta che in esso si esprime.

Con l'aristocrazia guerriera degli Ariki l'ordine sacro degli Arioi è strettamente connesso. Lo si è visto per ciò che concerne l'identità fra grado supremo Arioi e rango regale. Concordemente le fonti ammettono tale connessione.[50]

Anche se l'accesso alla società era nominalmente aperto a chiunque senza distinzione di classe, in realtà i suoi membri erano reclutati solo dal rango dei nobili e degli schiavi. I primi occupavano i gradi supremi, i secondo gli infimi. I coltivatori comuni erano di fatto estranei all'ordinamento.[51] Inoltre – e ciò è molto significativo dal punto di vista sociale – gli Arioi nutrivano una spiccata avversione per i mestieri manuali e per l'agricoltura in particolare. La loro era una mentalità caratteristicamente «antilavorativa».[52] In seno all'organizzazione così come fuori di essa, i nobili si valgono dell'opera di altre classi, asservite ai propri interessi. Pertanto l'ordine Arioi va visto come un'istituzione di classe, sorta sul fondo d'una società di coltivatori. L'ordine Arioi rappresenta il prodotto culturale e religioso d'una società stratificata

secondo un sistema nettamente dualistico. I nobili – proprietari terrieri da un lato, gli schiavi dall'altro rappresentano gradi estremi, rispettivamente superiore e inferiore, di una originaria classe di coltivatori che le condizioni d'ambiente e cultura hanno spinto a un processo di gerarchizzazione. Il dualismo sociale – si è visto già – si riflette in campo religioso nel dualismo escatologico. Esso rispecchia il culto di casta. Non per nulla il paradiso *Rohutu-noanoa*, luminoso e felice, è condiviso dai membri dell'aristocrazia politica nonché dagli Arioi di grado elevato. Invece sotterranea ed oscura è la sede dei morti comuni nonché degli Arioi aventi grado inferiore.[53] Come nella società nel suo insieme si ravvisano unite le due componenti dei coltivatori e dei nobili-guerrieri, così corrispondentemente nell'ordine Arioi a una componente agraria s'intreccia una componente squisitamente aristocratica. I membri dell'ordine sono sacri e privilegiati: si tratta di un autentico culto di casta.

Oltre a ciò, se ben si guarda al culto Arioi, un'ulteriore impronta del dualismo sociale suddetto potrà riconoscersi nel più caratteristico tema rituale proprio dell'ordinamento, l'infanticidio. Stando alle fonti principali l'infanticidio veniva perpetrato a carico dei primi nati, o del primo nato soltanto.[54] Il neonato non poteva più venire soppresso qualora fosse trascorso un intervallo, anche di pochi momenti dopo la nascita. Tali caratteri conferiscono al sacrificio un valore particolarmente intensivo, insomma primiziale. Il valore religioso della primizia è infatti proporzionale all'immediatezza dell'offerta.

Già da altri l'infanticidio è stato interpretato come offerta religiosa. All'infuori della pseudo-interpretazione polemica dei missionari che nel dio Oro vedevano empiricamente un «Moloch polinesiano»,[55] l'infanticidio è interpretato dal Mühlmann come sacrificio di sostituzione (*Ersatzopfer*), nel quale il figlio surroga quello che in tempo più antico doveva essere stato un animale suino.[56] Resta comunque da interpretare storicamente e la sostituzione e l'oggetto peculiare con cui si è realizzata, cioè i primi nati.

In effetti nel mito di fondazione dell'ordine Arioi è contenuto il tema dell'identificazione dell'uomo con il maiale sacrificato al dio Oro. Si narra che, allorquando in cielo si avvidero che il dio Oro era scomparso ed era disceso in terra per unirsi con la fanciulla da lui amata, due suoi divini fratelli discesero nel mondo a rintracciarlo, e uno di essi fu trasformato in maiale. Quando egli riassunse poi la sua forma umana, il maiale rimase in terra come suo *alter ego*. Entrambi i fratelli furono indi da Oro nominati Arioi. Nel commemo-

rare il mitico evento – dice l'Ellis - gli Arioi pubblicamente uccidono sull'altare un maiale.[57] Il metodo di uccisione è identico a quello che prevale nell'infanticidio: lo strangolamento.[58]

Il tema mitico dell'uomo-maiale ebbe certamente origine presso una società di coltivatori dediti all'allevamento di porci (v. oltre, Parte III, Cap. VI, c 58 bis), nella quale l'offerta annua primiziale dei frutti agricoli si sarà accompagnata - com'è d'uso ad esempio fra varie comunità melanesiane – con il sacrificio di porci allevati. Ma l'infanticidio familiare degli Arioi si distingue dal collettivo sacrificio animale dei Melanesiani anche in virtù dell'elemento classista del primo di essi. Nel sacrificio del primogenito la famiglia di elevato rango fa valere la sua distinzione di classe. Alla base dell'infanticidio polinesiano noi scorgiamo pertanto un'offerta primiziale d'origine agraria e animale, rielaborata ad opera d'una civiltà a struttura sociale classista.

L'offerta primiziale, consumata già a spese del prodotto agrario e animale per entro la società preclassista, si è trasferita sulla prole umana entro la società decisamente classistica dei Polinesiani. Per una classe privilegiata che non ha suoi prodotti economici – perché non esercita attività strettamente economiche – e che per di più osserva un marcato culto di casta, l'offerta del primo figlio è l'unica possibile offerta primiziale, altamente rappresentativa del culto di casta.[59] L'offerta umana dei primi nati rappresenta l'involuzione d'un originario rito di offerta, sul tronco di una società agraria e classista. *L'infanticidio rituale degli Arioi è il prodotto d'incontro di un rito primiziale con le esigenze di prestigio classista proprie d'una aristocrazia non-lavoratrice ed economicamente improduttiva.*

b) Agricoltura polinesiana

Al fondo della religione polinesiana, come da più motivi si scorge, sta l'esperienza agricola, essenziale a tali popolazioni. Tuttavia, in rapporto alla già individuata presenza di un culto di casta, è tempo di chiedersi quali componenti economico-sociali possano aver presieduto alla genesi di questo determinato complesso religioso.

Occorrerà ormai definire lo speciale rapporto venutosi a stabilire tra economia-società da un canto e religione dall'altro. All'uopo dovremo riandare alla tecnica ed alla produzione agricola locale.

Il quadro dell'agricoltura polinesiana si differenzia notevolmente, per le specie predominanti e per certi particolari tecnici, dall'agricoltura melanesiana. Balza in primo piano per importanza economica la cultura degli alberi, e particolarmente dell'albero del pane (*Artocarpus incisa*). In Melanesia è raramente sottoposto a cultura: se ne utilizzano invece ampiamente i frutti allo stato selvatico raccogliendoli dal bosco.[60] In Polinesia, e nelle zone della Melanesia di prevalente influsso culturale polinesiano come Tikopia, ecc., esso viene riprodotto e sottoposto a cultura in orti autonomi, oppure intorno alle case del villaggio.

L'albero viene propagato mediante polloni germogliati dalla radice. La piantagione è operazione quanto mai delicata. Alle Marchesi le buche, ottenute con il bastone da scavo, vengono ricoperte da un letto di foglie. Trapiantato il pollone, viene addossata della terra al suo colletto formando un piccolo cumulo. L'arboscello, da giovane, viene protetto (per esempio a Tahiti) da una fasciatura di foglie di banano onde impedire eccessiva traspirazione.[61] Inoltre il pollone viene difeso dall'assalto dei cinghiali. Alle Marchesi, lo si riveste di un cappuccio di foglie e cortecce o, meglio, si allestisce un'idonea palizzata attorno alla pianta se è singola, e attorno all'orto se è in piantagione.[62] Non occorrono cure ulteriori fino alla raccolta dei frutti. I frutti, grossi e di forma globosa, vengono colti salendo sull'albero e strappandoli dal gambo mediante un bastone forcuto.[63]

Ci sembra utile ed importante stabilire il ciclo produttivo dell'albero del pane. Infatti le feste agrarie periodiche polinesiane di massima stanno in rapporto con il prodotto proveniente da esso. L'albero del pane fruttifica per tutto l'anno e dà tre-quattro raccolti di seguito. A Tahiti dà tre raccolti nell'annata: a marzo, luglio, novembre. Il raccolto di marzo (o aprile) viene dopo la stagione umida, ed è il principale dell'anno.[64] Nelle isole della Società in genere, dà quattro raccolti annui e soddisfa anche da solo alle esigenze alimentari, pur accompagnandosi alla coltivazione del taro, altra specie fondamentale dell'economia locale.[65] A Samoa fruttifica in quattro momenti: a marzo, maggio, agosto, ottobre. Ivi ha importanza economica preponderante, insieme con il taro.[66] Altrettanto dicasi per Mangareva, isola delle Tuamotu (Paumotu) sudorientali. Tuttavia vi si distingue nettamente un massimo raccolto a gennaio, da altri tre raccolti via via scemanti.[67] Anche a Tikopia,[68] a Futuna nelle Nuove Ebridi[69] dove l'influenza polinesiana è marcatissima, l'al-

bero del pane e il taro si dividono il primato per importanza economica.

La successione dei raccolti a intervalli ravvicinati e la loro differente importanza sta in rapporto con una peculiarità fisiologica della pianta. Ciascun ramo fruttifero infatti produce un frutto maggiore, di maturazione precoce e in numero unico, accanto ad altri frutti di maturazione tardiva ma più numerosi. Questi, maturando in seguito, forniscono un raccolto abbondante, laddove i frutti precoci costituiscono il raccolto minore.[70]

Due fatti preminenti discendono da ciò che si riferisce al ciclo produttivo dell'albero del pane. Manca una stagione di assoluta improduttività ragguagliabile a un «inverno» vegetativo. Una lieve differenziazione nell'andamento della produzione si riscontra annualmente fra un periodo di produzione maggiore e uno di produzione minore. È cosa notevole insomma che una vera ed autentica sosta annua della vegetazione con relativa caduta di foglie, manca nell'esperienza agricola dei Polinesiani, almeno in rapporto all'albero del pane, principale ingrediente dell'economia locale. Il Wilder, che elenca decine di varietà tahitiane di questa pianta, rileva che una sola di esse ha foglie decidue.[71] Del resto fra le specie floreali tropicali appena mezza dozzina sono soggette a perdere annualmente le fronde, e il periodo di nudità è di un solo mese.[72]

In secondo luogo il taro, genere alimentare di valore economico altrettanto ragguardevole quanto l'albero del pane, è coltivato mediante la tecnica dell'irrigazione. Il taro essendo alimento assai deperibile né conservabile a lungo (l'igname che predomina nell'agricoltura melanesiana si conserva per mesi, il taro non più di qualche settimana), è efficacemente integrato dall'albero del pane, i cui frutti all'opposto forniscono un alimento molto ben conservabile. Così, taro e albero del pane costituiscono un sistema di economia agraria notevolmente integrato. Del resto nel quadro dell'economia locale sarà bene tener presente anche l'allevamento di maiali. Inoltre la pesca ha in Polinesia un ruolo particolarmente importante. Infatti la limitata estensione delle isole polinesiane in rapporto a quelle della Melanesia (Tahiti, isola maggiore di tutte, misura appena trenta miglia per quindici nei punti di massima estensione longitudinale e rispettivamente trasversale)[73] porta di fatto le comunità insulari a vivere sulla riva del mare, onde l'attività agricola è felicemente combinata con la pesca marina entro ogni singolo sistema economico. Ciò contribuisce a garantire un ancor più sicuro vettovagliamento nel corso dell'an-

no, nonché a realizzare altrettanti sistemi ecomomici autosufficienti in se stessi.

Dunque il taro in Polinesia è tipica pianta irrigata.[74] I corsi d'acqua naturali vengono utilizzati mediante terrazzamenti sostenuti da arginelli lungo i pendii e mediante canalizzazioni in terra battuta,[75] che immettono l'acqua dalle terrazze più elevate via via a quelle inferiori. Così gli appezzamenti sottoposti a cultura sono a volontà regolarmente inondati.

Questo sistema tecnico consente di svincolare in larga misura le coltivazioni dalla consueta soggezione alle condizioni di clima. In considerazione degli elementi suddetti, l'entità e l'andamento delle precipitazioni esercitano un ruolo di relativamente scarso rilievo, non tale certamente da rivestire significati drammatici e impressionanti.

Del resto, se una stagione di piogge e un'alterna stagione di siccità hanno così larga parte nelle civiltà di Melanesia ed Australia determinando due contrapposti periodi d'abbondanza e di carestia, non il medesimo avviene in Polinesia. Quivi anzitutto manca spesso una concentrazione di piovosità entro un periodo preciso e costante dell'anno, anzi le piogge sono distribuite per lo più con una certa irregolare variabilità nel ciclo annuale.[76] Pertanto, anche da tale punto di vista il divario tra periodo d'abbondanza e di carestia è fortemente attenuato.

Per di più la tecnica dell'irrigazione, sollecitando lo sviluppo delle piante, agevola la moltiplicazione delle culture nell'anno. Di fatto il taro dà più raccolti annualmente, pur senza rigorosa ritmicità.

Per ciò che concerne infine le condizioni climatiche generali, manca in Polinesia anche sotto tale rapporto qualunque esperienza di alternanza ciclica e stagionale comunque sensibile. L'escursione termica annua per latitudini fino a 30° nord e sud (tali da includere, a settentrione le Hawai e la Micronesia, a meridione l'intera Polinesia con sola eccezione della Nuova Zelanda) non supera i 13° gradi centigradi a nord, i 7°, 2 a sud. Il salto termico dal mese più caldo al mese più freddo dell'anno nelle regioni tropicali è tale che non si esce dai limiti di temperature comprese fra 14°,5 e 27°,3.[77] Né il salto annuo nè il salto diurno dunque hanno grande rilievo. Le condizioni di temperatura e di luminosità nel corso dell'anno si presentano relativamente uniformi. Anche sotto tale aspetto mancano addentellati precisi per un'esperienza *drammatica* di fine e reinizio dell'anno.

Vedremo anche meglio in seguito come, nonostante i detti caratteri di clima e di tecnica agricola, permanga una certa diversificazione e oscillazione di fasi, più e meno fertile, entro il ciclo dell'anno agronomico polinesiano. Tuttavia il quadro complessivo dell'agricoltura polinesiana dimostra – tanto più se la s'inserisca nel più completo quadro dell'economia della regione, integrata dalla pesca e dall'allevamento di porci – che dal ciclo di produzione si garantisce alla comunità un notevole sovraprodotto economico. Ciò sta in rapporto sia con le tecniche relativamente progredite di coltivazione (irrigazione, terrazzamento), sia con il ciclo biologico-agricolo (conseguentemente abbreviato) del taro e dell'albero del pane, senza periodi di carestia vera e propria, sia infine con la diminuita aleatorietà del prodotto dovuta anche a favorevoli condizioni climatiche ed ecologiche. Il sovraprodotto dell'economia polinesiana è di assai maggiore entità che in Melanesia, ove tecniche più arretrate, presenza di stagioni aride e infruttuose incidono assai fortemente nel contenere in bassi limiti il sovraprodotto economico. È a tale differenziato sviluppo del sovraprodotto economico che va rapportato il fiorire di classi privilegiate, e congiuntamente il complesso religioso di casta.

c) Genesi dell'aristocrazia

Se gli Arioi e gli altri ordini affini hanno imposto alla società polinesiana il proprio ruolo di classe privilegiata, oltreché essere conseguenza dello spirito d'iniziativa, d'ambizione e guerriero dei loro membri – causa necessaria ma non sufficiente – è effetto di cause storico-culturali che vanno ricercate nella particolare natura e struttura economica della società polinesiana, sulla quale si è realizzato e appoggiato il processo d'impianto e di sviluppo della classe privilegiata in questione.

La società e la struttura fondamentale dell'economia polinesiana si prestavano alla formazione di siffatto processo.

La presenza di una classe di notabili, viventi in maggiore o minore misura sull'altrui tributo e prodotto, costituisce un fenomeno tipico delle economie agricole in confronto con le società ad economia di caccia e raccolta, tra le quali il fenomeno non ha assolutamente riscontro. Peculiare e universale delle società di cacciatori-raccoglitori è all'opposto l'omogeneità sociale, la mancanza di differenziazioni in classi economiche o politiche.[78] L'unica fonte di

autorità presso le società maggiormente arretrate – viventi secondo un regime economico di «sfruttamento» dei prodotti spontanei – proviene da un elementare criterio di età e di destrezza pratica nell'esercizio delle varie funzioni comuni. Insomma, nelle società degli indigeni Australiani, Boscimani, Pigmei, Eschimesi, Andamanesi, e di altri cacciatori, pescatori, raccoglitori primitivi, la supremazia va naturalmente agli anziani e agli individui riconosciuti migliori.[79] Manca, fra queste culture, una classe privilegiata economicamente improduttiva del genere dei polinesiani Arioi: non v'è neppure, tra gli individui comuni e i detentori di autorità, quella differenziazione di privilegi economici e insieme quel pur limitato diritto a successione ereditaria[80] che già esiste in una società poco gerarchicizzata come quella melanesiana.

Ma conviene osservare davvicino il processo di formazione della classe privilegiata del comando in altrettante fasi quali si appalesano attraverso le civiltà melanesiana e polinesiana. In Melanesia il processo si presenta in una fase iniziale, la gerarchia sociale avendo ivi forme elementari. Basti dire che nella determinazione del capo politico vale, accanto e in combinazione con il criterio ereditario, un criterio di età comune con le civiltà della caccia e raccolta. I capi tribali sono scelti negli individui più anziani del gruppo via via dominante. I capi delle società melanesiane sono provetti coltivatori i quali in base a precise nozioni tecnico-empiriche hanno la responsabilità di fissare l'epoca d'inizio delle varie fasi lavorative, di decidere sui turni di rotazione dei terreni da sottoporre a cultura, di determinare la ripartizione del suolo, assegnare individui e famiglie ai singoli lotti, ecc. Il capo ha insomma immediati rapporti con il lavoro agricolo, il cui ordinamento in definitiva dipende dalla sua autorità (e dalla collaborazione del mago). Rispetto al prodotto, il capo ha una funzione specifica. Egli accumula il sovrappiù di prodotto a lui versato in tributo, lo redistribuisce nelle occasioni festive alla popolazione: ciò si riferisce sia al prodotto delle piantagioni sia pure ai maiali d'allevamento.[81] Il capo di ciascun gruppo è l'anziano del gruppo stesso; i capi maggiori sono anziani –discendenti in linea materna – del gruppo dominante. Tutti costoro, oltre al prodotto delle piantagioni proprie, dispongono dei tributi loro dovuti in virtù di un più o meno complicato sistema di parentele e clientele locali. «L'istituzione del capo» – osserva bene il Malinowski – «è caratterizzata dal grande tributo di prodotti che egli viene a ricevere... L'enorme quantità di prodotti così ricevuti, a sua volta viene da lui redistribuita nel finanzia-

mento di feste ed imprese collettive, oltreché nel mantenimento di alcuni lavoratori che producono oggetti di permanente ricchezza per lui».[82]

I capi della società melanesiana mancano di poteri autocratici: manca tra essi la figura del re divinizzato e mancano gli innumerevoli tabu propri dei re e dei grandi capi polinesiani. La loro è una sorta di pseudo-aristocrazia lavoratrice legata per mille rapporti alla terra, mentre in realtà i tributi loro versati dagli individui di ceto comune, anziché costituire la base di un autentico sfruttamento economico, rappresenta un sovrappiù di prodotto destinato a tornare in circolo a beneficio di tutti. In ciò essi svolgono una funzione sostanzialmente intermediaria tra gli individui e la società: il loro prestigio si riassume, in termini economici, nella doppia operazione di accumulare e redistribuire il «sovraprodotto». *Le feste dei coltivatori melanesiani rappresentano, da un punto di vista economico, altrettante occasioni culturalmente determinate, aventi lo scopo di assorbire, attraverso il sistema dell'accumulo e della redistribuzione, la quantità disponibile di sovraprodotto economico.*

La ragione storica fondamentale della formazione di una classe privilegiata – politica, religiosa, o l'una e l'altra – è da ravvisarsi nella formazione di un sovraprodotto economico, ossia di un sopravanzo rispetto al consumo normale al limite di sussistenza della comunità lavoratrice. Ma il sovraprodotto a sua volta è connesso con l'acquisizione di tecniche di produzione di beni – come l'agricoltura – progredite a confronto della tecnica di caccia e raccolta. La comparazione etnologica tra società a differente livello economico e culturale è probante al riguardo. Il nesso storico-culturale che esiste tra sovraprodotto economico e classi privilegiate (*leisure classes*) è stato riconosciuto da Melville Herskovits partendo dalla comparazione con le civiltà australiane e altre di analoga struttura economica. «L'assenza di una classe economicamente privilegiata (presso queste culture) sta in preciso rapporto con l'assenza di un sovraprodotto (*surplus*)».[83] L'economia fondata sulla semplice utilizzazione dei prodotti spontanei non consente, alle civiltà che su di essa si reggono, di superare generalmente il più elementare livello di sussistenza: non consente in particolare la formazione di quel sovraprodotto che si affaccia soltanto tra civiltà praticanti l'agricoltura e l'allevamento. Il sovraprodotto sta alla base della duplice autorità politica e religiosa, presiede alla formazione di due classi priviliegiate del comando e del clero.[84] «L'agricoltura, e in particolare l'agricoltura con il suo sovrappiù di prodotto, sta alla radice di ogni auto-

rità tribale»:[85] con tale conclusione, fondata sull'esame funzionale di una civiltà di coltivatori come i Trobriandesi, il Malinowski ha colto un aspetto dei più fecondi della storia non solamente economica, ma culturale delle civiltà. Il sovraprodotto economico è base ineliminabile per la costituzione di una *classe economicamente privilegiata.*[86]

Eppure, la classe più elevata della società melanesiana ha funzioni chiaramente differenziate rispetto alla *leisure class* dei nobili e dei membri Arioi in Polinesia: tanto quanto i polinesiani Raatira (e i capi minori) si differenziano dagli Ariki e dagli Arioi.

La particolare natura lavorativa, agricola, politicamente liberale della «pseudo-aristocrazia» melanesiana, e la natura tendenzialmente antilavorativa[87] schiavista e politicamente autocratica dell'aristocrazia polinesiana, trovano la loro giustificazione culturale nella differente struttura tecnico-agricola delle due società. La tecnica ad irrigazione e la pratica dell'arboricultura diffuse nella civiltà polinesiana, oltreché svincolare in grande misura la comunità dalla schiavitù delle alterne e intemperanti stagioni climatiche, garantisce entro un limite utile il successo delle coltivazioni. In siffatte condizioni si genera in linea di massima un sovraprodotto di maggiore entità rispetto a quanto possa formarsi presso le comunità melanesiane, attrezzate secondo la più elementare tecnica del bastone da scavo, ignare d'irrigazione, dipendenti da coltivazioni annue incostanti e precarie.

In relazione alla differente entità e garantibilità del sovraprodotto sta da un lato il limitato distacco della «pseudo-aristocrazia» melanesiana rispetto alla classe coltivatrice comune, e la sua specifica, limitata funzione accumulatrice-redistributrice di beni, in virtù della quale il sovrappiù – di massima – ritorna in circolo a beneficio di tutti; dall'altro lato sta la parassitaria aristocrazia degli Arioi, assolutamente improduttiva dal punto di vista economico, dotata di funzioni originariamente cultuali scadute secondariamente a un ruolo laico e ricreativo.[88] A tali condizioni generali di struttura economica si appoggia del resto l'istituto del re divino, cui si accompagna una classe di capi-sacerdoti che agiscono secondo prevalenti interessi di casta e di dinastia, sfruttando in più modi il lavoro dei sudditi.[89]

Il progresso delle tecniche di produzione dei beni ha creato nella civiltà polinesiana, rispetto a quella melanesiana, un allargamento delle possibilità

di distribuzione del prodotto, con la formazione di classi estreme in una rinnovata e molto più complessa scala sociale. In tal senso – e solo relativamente – abbiamo parlato (p. 102) di società classista per la civiltà Polinesiana. D'altra parte, se si intendono come «pre-classiste» le società prive di classi dotate di interessi chiusi di casta e prive altresì di classi non partecipanti al processo produttivo, si può dire che la società melanesiana è pre-classista. Essa tuttavia contiene già – a confronto con le società di cacciatori e raccoglitori, che invece ne mancano – l'elemento economico che fa da sostrato alla formazione di classi privilegiate, cioè il sovrappiù di prodotto.

La pseudo-aristocrazia melanesiana è il prodotto embrionale di quel processo economico-sociale che in Polinesia ha avuto il suo maturo sviluppo con la formazione di un'autentica aristocrazia: la quale tuttavia conserva più o meno marcati i segni della sua formazione agraria, nonché della originaria sua funzione accumulatrice-redistributrice di beni: formazione e funzione comuni anche al ceto dirigente melanesiano.

In conclusione, mentre le civiltà della caccia-pesca-raccolta hanno un'organizzazione della società economicamente omogena e politicamente a-classistica, vediamo affermarsi una prima larvata differenziazione di funzioni economiche e politiche presso la pseudo-aristocrazia di una società – quella melanesiana – dotata della tecnica agricola del bastone da scavo. Ma una compiuta gerarchizzazione secondo classi perseguenti interessi esclusivi e in parte contrapposti tra loro, con una classe privilegiata economicamente improduttiva – come gli Arioi – si avvera soltanto presso una società, come quella polinesiana, che è maggiormente avanzata nella tecnica agricola, con l'irrigazione e una intensa arboricultura unite all'esercizio, altrettanto essenziale, della pesca e all'allevamento di maiali.

NOTE

1. Nelle tenebre *Po* gli spiriti dei morti comuni vanno in pasto agli dei. I membri delle classi aristocratiche e gli Arioi di grado più elevato sono anch'essi divorati dagli dei cui in vita furono fedeli, ma indi escono dal corpo divino e divengono immortali. Soltanto essi abbandonano le tenebre e accedono al regno della luce paradisiaca (Williamson, *Religious and cosmic beliefs of Central Polynesia*, vol. I, p. 370).

2. In Melanesia sono attestate credenze divergenti circa la destinazione dei morti: ora sotterra, ora sulla terra o in alto; particolarmente diffusa la destinazione in un'isola (per l'argomento, cfr. ciò che abbiamo scritto in S.M.S.R. 1956, pp. 77-82). Tuttavia tali credenze non formano un *corpus* organico, anzi coesistono caoticamente. All'opposto in Polinesia l'idea di due diverse dimore, tenebrosa e luminosa, si completano reciprocamente formando un sistema dualistico applicato sopra il sistema classistico e gerarchico ivi vigente. La questione delle dimore dei morti è studiata comparativamente per la Melanesia e la Polinesia da R.W. Williamson, (*Religious and cosmic beliefs in Central Polynesia*, II, pp. 304-317, 326-40), con la conclusione – da noi fatta propria – che la stratificazione di credenze escatologiche provenienti in Melanesia da diversi strati etnici culturali sovrapposti, assume in Polinesia un netto valore classistico entro una cultura unificata.

3. R. W. Williamson, *The social and political systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924, vol. II, pp. 356-404; III, pp. 137-150. Sul potere dei capi nelle cose amministrative, sul controllo della produzione, sulle decisioni di guerra o pace, sulle cose religiose, cfr. vol. III, pp. 97 sgg.

4. E. S. C. Handy, *History and culture in the Society Islands*, «B. P. B. Mus. Bull.», 79, 1930, pp. 42-3; Williamson, *op. cit.* III, p. 138.

5. E. S. C. Handy, *op. cit.*, *ibid.*; R. W. Williamson, *The social and political systems of the Central Polynesia*, II, pp. 384-92. I Raatira esercitano un influente ruolo mitigatore e consultivo rispetto ai capi, specie nelle dichiarazioni di guerra o nell'allestimento di nuove flotte. Esistono anche sottoclassi interne formate da matrimoni interclassisti.

6. R. W. Williamson, *The social and political systems of Central Polynesia*, vol. III, p. 141.

7. R. W. Williamson, *op. cit.*, III, p. 344.

8. W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden 1955, pp. 135-6.

9. Williamson, *Ib.*, III, p. 122.

10. Mühlmann, *Ib.*, p. 135.

11. Williamson, *Ib.* III, pp. 109-10.

12. *Ib.* III, p. 115.

13. *Ib.* III, pp. 344 sgg., 118.

14. W. T. Pritohard, *Polynesian reminiscences*, London, 1866, pp. 104-5.

15. Williamson, *op. cit.* III, pp. 344-363, *passim*. Vedi oltre, per l'offerta ai capi e ai re.

16. F. L. S. Bell, «Oceania» II, 1931, pp. 118 sgg., 133.

17. Williamson, *op. cit.* III, p. 97; Mühlmann, *op. cit.*, pp. 135-6.

18. W. Ellis, *Polynesian researches*, I, p. 252; Mühlmann, *op. cit.*, p. 139.

19. R. W. Williamson, *Religion and social organization in Central Polynesia*, Cambridge, 1937, p. 268. Per l'organizzazione degli Arioi cfr. anche le classiche fonti rappresentate da: Moerenhout, *Voyages* ecc..., I pp. 485, 499, 504-514; Ellis, *Polynesian researches*, I, pp. 248, 326, 231-244; Cap. Cook e Cap. Clerke, *An authentic narrative of a voyage*, London, 1783, I, p. 159; A. Lesson, *Les Polynesiens*, 1880-4, I vol. p. 359, IV vol., p. 35. W. J. L. Wharton, *Captain Cook's journal*, London, 1893, p. 95; Handy, *Polynesian religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, pp. 112-3; T. Henry, *Ancient Tahiti*, «B. P. B. M. Bull.», 48, 1928; R. W. Williamson, *Religious and cosmic beliefs of Central Polynesia*, 1933, I, pp. 360-92; II, pp. 164, 174; W. E. Mühlmann, *Die geheime Gesellschaft der Arioi*, «Intern. Archiv f. Ethnographie», 32, 1932 Leiden; R. W. Williamson-R. Piddington, *Essays in Polynesian ethnology*, Cambridge 1939, pp. 113-54, 327-30. Gli studi del Mühlmann sull'argomento sono raccolti nel recente volume *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden, 1955.

20. Ellis, *Polynesian researches*, I, p. 248; E. S. C. Handy, *History and culture in the Society Islands*, «B. P. B. Mus. Bull.», 79, 1930, p. 62; T. Henry, *Ancient Tahiti*, pp. 235-7; Williamson-R. Piddington, *Essays in Polynesian ethnology*, 1939, pp. 129-133. La destituzione era inflitta in origine ai capi e agli Arioi sottrattisi all'obbligo dell'infanticidio (Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, pp. 133 sg.).

21. Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), *Les migrations des Polynesians*, p. 88.

22. Buck, *op. cit.*, *ibid.*

23. Moerenhout, *op. cit.*, I, p. 497.

24. Ellis, *op. cit.*, I, p. 248.

25. Williamson, *Religion and social organization in Central Polynesia*, p. 270. La natura religiosa dell'ordine Arioi è da più autori riconosciuta. Handy la difende energicamente (*Polynesian religion*, p. 308).

26. Moerenhout, *op. cit.* I, pp. 499-500.

27. Moerenhout, *op. cit.*, II, pp. 130-1.

28. Mühlmann, *op. cit.*, p. 71.

29. Per il carattere di fertilità dei riti Arioi, cfr. Handy, *History and culture in the Soc. Islands*, «B. P. B. M. Bull.», 79, 1930, p. 61; Mühlmann, *op. cit.*, 79, p. 155. Per la parentela culturale con i Kaioi delle Marchesi, cfr. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 148 sgg. L'autore non ha elementi per giudicare affinità eventuali con i Karioi delle isole Gambier (Mangareva) e i Kariei o Karioi delle Cook (*ibid.*, pp. 147-8), mentre ammette affinità decisive nella natura agraria originaria sia degli Aroi sia delle compagnie di danza Hula nelle Hawaii (*ibid.*, pp. 156-7) e delle scuole sacerdotali Whare dei Maori in N. Zelanda (*id.*, p. 157). Mentre però il culto di Oro degli Arioi rappresenta un elemento fondamentalmente nuovo, i culti di Maui, Lono, Kane (Tane) e altre divinità protettrici delle differenti associazioni rappresentano elementi di religiosità pertinenti al corredo polinesiano più antico.

30. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 485-488.

31. Handy, *Polyn. Religion*, pp. 112-3.

32. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 501-2.

33. Moerenhout, *op. cit.*, I, p. 110.

34. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 501-2.
35. Handy, *Polyn. Religion*, pp. 312, 321-2; Williamson, *Rel. and cosmic beliefs*..., I, p. 302.
36. W. H. R. Rivers, *Sun-cult and megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», 17, 3, 1915, p. 433; Mühlmann, *op. cit.*, p. 155.
37. Mühlmann, *op. cit.*, p. 148.
38. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 148-9.
39. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 79, 155.
40. A. Fornander, *Hawaiian antiquities and folklore*, «B. P. B. Mus.Memoirs», VI, 1916-1920, p. 208.
41. Fornander, *op. cit.*, V, pp. 11-12.
42. Handy, *op. cit.*, 310 (cita N. B. Emerson, *Unwritten literature of Hawaii*, «Smithson. Inst. Bur. Amer. Ethn. Bull.», 38, 1909).
43. Handy, *op. cit.*, pp. 113, 309.
44. Handy, *op. cit.*, p. 110.
45. J. B. Stair, *Jottings on the mythology and spirit-lore of old Samoa*, «Journal of the Polyn. Soc.», V, 1906, pp. 54-5.
46. L. C. Freycinet, *Voyage autour du monde*, II, Paris, 1829, p. 370.
47. Ch. Le Gobien, *Histoire des iles Marianes*, Paris, 1770, p. 203.
48. L. C. Freycinet, *op. cit.*, II, p. 370; Ch. Le Gobien, *l. c.*; C. E. Meinicke, *Die Inseln des stillen Oceans*, Leipzig, II, 1876, p. 407.
49. W. H. R. Rivers, *Sun-cult and megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», 17, 3, 1915, p. 433.
50. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 135-6, 139.
51. Mühlmann, *op. cit.*, p. 139.
52. La produzione agricola di Tahiti non sarebbe stata pensabile senza gli Arioi: così rilevante è il ruolo ch'essi esercitano, con le loro pretese e i loro privilegi, sulla classe dei lavoratori (Mühlmann, *op. cit.*, p. 108). Per quanto concerne l'avversione degli Arioi non solo verso l'esercizio della agricoltura, ma verso ogni mestiere manuale, la loro «antibanausische Einstellung», cfr. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 130 sg., 135.
53. Williamson, *Religious and cosmic beliefs*..., II, 303, 339-40; Ellis, *Polyn. Res.*, I, p. 244.
54. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 495 sg. («veniva sacrificato il primo nato»); Ellis, *op. cit.*, I, p. 248 («i primi tre figli venivano di norma sacrificati»).
55. Mühlmann, *op. cit.*, p. 132.
56. Mühlmann, *op. cit.*, p. 133.
57. Ellis, *op. cit.*, I, p. 231.
58. Mühlmann, *op. cit.*, p. 133.
58 bis. Lanternari, S.M.S.R. 1959, I.
59. È interessante notare che secondo il Liungmann il sacrificio della divinità della vegetazione, e in definitiva ogni sacrificio di rigenerazione agraria troverebbe il suo primo e più antico modello nel sacrificio del figlio (W. Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, I, Helsinki, I, 1937, p. 342). La «teoria» del Liungmann ha il torto di tra-

scurare completamente il settore etnologico, e di non tener conto veruno delle variabili condizioni d'ambiente culturale che volta per volta hanno dato origine ai riti. Egli vuole dimostrare l'origine orientale (dall'Egitto, Siria, Mesopotamia) di ogni rituale agrario di rigenerazione. Assumendo civiltà tutte cerealicole, trascura le civiltà di coltivatori tropicali.

60. B. Blackwood, *Both sides of Buka passage*, Oxford 1935, p. 275.

61. G. P. Wilder, *The breadfruit of Tahiti*, « B. P. B. Mus. Bull.», 50, 1928, pp. 11, 20.

62. Handy, *The native culture of the Marquesas*, «B. P. B. Mus. Bull.», 9, 1923, p. 128.

63. A proposito, è interessante notare che uno dei temi mitici particolarmente diffusi presso queste civiltà è quello del raccoglitore di frutti che cade dall'albero. Uno degli effetti di violazioni di tabu o di assalti di perniciosi spiriti, è per l'appunto la morte per caduta dall'albero.

64. G. P. Wilder, *The breadfruit of Tahiti*, «B. P. B. M. Bull.», 50, 1928, p. 9.

65. Moerenhout, *Voyages* . . ., II, p. 95; E. S. C. Handy, *History and culture in the Society Islands*, «B. P. B. M. Bull.», 79, 1930, pp. 9-10. Il taro è coltivato con la tecnica della irrigazione e del terrazzamento: rimangono tuttora a Tahiti nei fondo-valle resti di terrazzamenti arcaici che dimostrano l'antichità della tecnica (p. 9).

66. Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), *Samoan material culture*, «B. P. B. M. Bull.», 75, 1930, pp. 550, 131.

67. Te Rangi Hiroa, *Ethnology of Mangareva*, «B. P. B. M. Bull.», 157, 1938, pp. 224, 226. Ivi l'albero del pane dà quattro raccolti: a marzo-aprile, giugno, ottobre-novembre, e (di gran lunga il maggiore) a gennaio. Scarsissimo è quello di ottobre-novembre (*op. cit.*, pp. 203-4).

68. R. Firth, *Primitive Polynesian economy*, London, 1939, pp. 64-72: anche quivi si hanno 4-5 raccolti annui (p. 72).

69. E. G. Burrows, *Ethnology of Futuna*, «B. P. B. M. Bull.», 138, 1936, pp. 131, 140 (il taro è irrigato).

70. Handy, *The Native culture of the Marquesas*, «B. P. B. M. Bull.», 9, 1923, p. 187.

71. Wilder, *op. cit.*, «B. P. B. Mus. Bull.», 50, 1928, p. 76.

72. H. I. Hogbin, «Oceania», IX, 3, 1939, p. 313, nota 34.

73. C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London, 1934, p. 208.

74. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 209; Carey D. Miller, *Food values of poi, taro and limu*, «B. P. B. Mus. Bull.», 37, 1927, p. 5; E. C. S. Handy, *The Hawaiian planter*, «B. P. B. M. Bull.», 161, 1940; Te Rangi Hiroa (P. Buck), *Ethnology of Mangareva*, «B. P. B. Mus. Bull.», 157, 1938, 226; W. H. R. Rivers, *Irrigation and cultivation of taro*, in: *Psychology and ethnology*, London, 1926, pp. 262-290; D. Malo, *Hawaiian antiquities*, Honolulu, 1951, pp. 204-5, 207 nota 4.

75. Tutta la terra è smossa negli appezzamenti irrigui. Le fonti d'acqua sono quelle naturali (sorgenti, corsi d'acqua), oltre la stessa acqua di pioggia (A. Fornander, *Hawaiian antiquities*, «B. P. B. Mus. Mem.», VI, 1919-20, pp. 160-2).

76. A Tahiti manca una marcata e definita «stagione delle piogge» come c'è per esempio in India. Si usa tuttavia denominare come «periodo delle piogge» i mesi da novembre a maggio, con aria caldo-umida, in cui le piogge sono comunque più frequenti che

nei mesi dell'inverno. (giugno-ott.) (E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, p. 302). Anche alle Marchesi «le piogge hanno andamento variabile d'anno in anno, e i raccolti dei frutti del pane subiscono variazioni e una certa elasticità» (E. S. C. Handy, *The native culture in the Marquesas*, «B. P. B. M. Bull.», 9, 1923, p. 351). Comunque le festività di «fine d'anno» coincidono in qualche modo con la fine del «periodo delle piogge», sia a Tahiti che alle Marchesi.

Nelle isole equatoriali, nella cui orbita sono site per esempio le Marchesi (a 10° di latitudine sud) la differenziazione tra stagioni è ancor meno sensibile: nell'isola di Christmass la piovosità è distribuita con enorme variabilità da un anno all'altro, cosicché mesi di completa siccità in un anno corrispondono ai mesi maggiormente piovosi in altro anno, e reciprocamente (E. Christophersen, *Vegetation of Pacific Equatorial Islands*, «B. P. B. M. Bull.», 44, 1927, p. 8). Nell'isola Fanning la temperatura è pressoché uniforme nel corso dell'anno, e le piogge sono distribuite in modo piuttosto abbondante con uniformità relativa: in un solo periodo trimestrale da settembre a novembre la precipitazione è meno abbondante (E. Christophersen, *op. cit.*, p. 37).

77. R. Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, Torino, 1947, pp. 30, 28.

78. G. Landtmann, *The origin of the inequality of the social classes*, London, 1938, pp. 4 sgg., 9-13.

79. Si tratta di una personalità che emerge spontaneamente nel gruppo e riceve il rispetto e il credito dei membri del gruppo in virtù dei meriti personali: ma né ha potestà di comando, né vera autorità costituita: può soltanto dare consigli, appianare questioni, conciliare contendenti (W. Nippold, *Über die Anfänge des Staatslebens bei den Natürvölkern*, «Zeitschr. f. Ethnol.», 81, 1, 1956, p. 5). Neppure l'autorità degli anziani costituisce un diritto e un obbligo rigidamente inteso; il criterio preminente è quello dell'uomo più adatto: costui riceve il rispetto comparabile a quello di un capo (*op. cit.*, p. 6). Vedi anche. G. Landtmann, *op. cit.*, pp. 309 sg., 311-317.

80. W. Nippold, *op. cit.*, p. 5.

81. G. Landtmann, *op. cit.*, p. 70; B. Malinowski, *Coral gardens and their magic*, London, 1935, vol. I, pp. 55-6; D. L. Oliver, *Economic and social uses of domestic pigs in Siuai, Southern Bougainville, Solomon Islands*, «Papers, Peabody Mus. of Amer. Ethn. and Archaeology», XXIX, 4, 1949, pp. 13-14; M. Herskovits, *Economic anthropology*, New York, 1952, p. 408. Per il ruolo dei maiali nella società melanesiana, v. retro, p. 72.

82. B. Malinowski, *op. cit.*, vol. I, p. 56. Per i criteri di trasmissione della supremazia ai discendenti più anziani dei gruppi ritenuti maggiormente importanti, v. *op. cit.*, I, pp. 345-6. Quanto alla gerarchia che spontaneamente si costituisce tra i coltivatori in base al criterio di abilità tecnica, cfr. L. Austen, «Oceania», XVI, 1, 1945.

83. M. J. Herskovits, *Economic anthropology*, New York, 1952, p. 403. Anche K. L. Walker (*The study of primitive economics*, «Oceania», XIII, 2, 1942, p. 139) ha scorto la validità di tale nesso. «Il materiale attualmente a nostra disposizione» egli osserva «indica che, allorquando il gruppo umano è esiguo e l'esistenza difficile, nessuna "classe privilegiata" esiste: questa classe fa la sua comparsa gradualmente, via via che il problema della sopravvivenza si fa meno urgente e il gruppo aumenta di grandezza . . . La causa pare sia nel *surplus* del prodotto economico.» In proposito vedi anche la prima edizione

della summenzionata opera di M. J. Herskovits (*The economic life of primitive peoples*, New York-London, 1939), e inoltre: L. T. Hobbhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg, *The material culture and social Institutions of the simpler Peoples*, London, 1930; Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, p. 376.

84. Th. Veblen, *The theory of Leisure Class*, New York, 1915; K. F. Walker, «Oceania», XIII, 2, 1943, pp. 131-142; M. J. Herskovits, *op. cit.*, p. 314.

85. B. Malinowski, *op. cit.*, vol. I, p. 56.

86. M. J. Herskovits, *op. cit.*, pp. 412-13.

87. Della «Antibanausische Einstellung» degli Arioi si è detto (p. 105, e nota 52) In più occasioni anche i capi politici e il re in Polinesia utilizzano il lavoro dei sudditi: cfr. J. M. Herskovits, *op. cit.*, pp. 429-31.

88. In ordine il sacerdozio di Tikopia, i Kaioi delle Marchesi, gli Arioi costituiscono modelli di graduale crescente professionalizzazione in senso ricreativo di un istituto originariamente religioso (R. Piddington, in R. W. Williamson-R. Piddington, *Essays in Polyn. Ethnology*, p. 328).

89. R. Firth (*Primitive Polynesian economy*, London, 1939, p. 213) fa osservare come qualcuno ha generalizzato attribuendo all'aristocrazia polinesiana un ruolo economicamente dominante (R. Thurnwald, *L'économie primitive*, tr. fr. Paris, 1937, p. 19). Effettivamente nella società di Tikopia, dall'esame della quale trae spunto il Firth, il re ha una funzione produttiva di prima importanza: attende con la famiglia alle proprie coltivazioni, partecipa ai lavori manuali – pur essendo soggetto a numerosi *tapu* nell'adempimento di questi (non deve portare pesi, né cuocere cibi . . .) –, dirige i lavori agricoli, adempie alle funzioni rituali. I tributi da lui ricevuti sono destinati alle esigenze festive e agli scambi (*Primitive Polynesian economy*, pp. 191-7, 231 sgg.). È da osservare che la scarsa preminenza economica e gerarchica dell'aristocrazia tikopiana, nonché il suo carattere affine a quello della «pseudo-aristocrazia» melanesiana corrisponde all'impiego di una tecnica agricola di tipo assolutamente melanesiano, quella del bastone da scavo senza irrigazione delle piantagioni di taro (R. Firth, *op. cit.*, pp. 66 sg.). Si tratta pertanto di un'economia di tipo melanesiano: la struttura economica e gerarchica della società ne resta influenzata.

Il ruolo dominante dell'aristocrazia polinesiana è reso evidente in forme di autentico sfruttamento del lavoro dei sudditi: cfr. M. J. Herskovits, *op. cit.*, pp. 429-31.

6. CAPODANNO E ASSOCIAZIONI CULTUALI IN OCEANIA

Converrà a questo punto individuare quali speciali rapporti, analogie o differenze vi siano sul piano storico tra le fin qui viste associazioni sacrali polinesiane e le società segrete melanesiane. Differenti origini culturali hanno dato luogo, in un caso e nell'altro, ad associazioni di differente significato e funzione.

Disperse nelle isole Banks e Nuove Ebridi (Melanesia Meridionale), nonché in località come Florida nelle Salomone o nella Nuova Britannia e Nuova Irlanda (Melanesia Settentrionale), alcune società segrete furono individuate dalle più antiche indagini etnografiche *in loco*. Le meglio note e «classiche» sono la società *Dukduk* della Nuova Britannia, *Igiet* della Nuova Irlanda, *Matambala* di Florida, *Tamate* delle Banks e delle attigue isole Torres, *Qatu* delle Nuove Ebridi settentrionali.[1] Le società, suddivise in vari gradi iniziatici, escludevano rigorosamente dai loro riti le donne,[2] a differenza delle società Arioi, Hula e le altre dei Polinesiani. Le società cultuali melanesiane comprendevano la maggior parte dei membri della tribù, senza limitazione né di rango né di censo. L'autorità in seno ad esse si concentrava in coloro che occupavano i gradi supremi.[3] Chiunque poteva iniziarsi, e generalmente il rito d'iniziazione avveniva all'epoca della pubertà. Ma praticamente ai gradi sommi delle varie società potevano pervenire soltanto gli individui più ricchi, e ciò in relazione all'entità della donazione dovuta dal giovane iniziando ai membri iniziati, in proporzione al grado.[4] Esiste in tali società pertanto una funzione sociale legata al censo: esse sanciscono ritualmente – attraverso una gerarchia iniziatica – le condizioni sociali ed economiche di ciascun affiliato. Tuttavia nel segreto iniziatico del loro rituale si conserva, al di là del valore sociale, un significato religioso da non trascurarsi.[5]

I riti di queste varie associazioni misteriche presentano una sostanziale uniformità. Durante il corso della cerimonia Tamate, l'intero villaggio è come «chiuso» agli estranei, nessuno può avventurarsi per i sentieri senza rischiare di venire morso dai Tamate, che sono i membri della società opportunamente camuffati da attori, scorrazzanti per il villaggio. Travestiti in fogge terrificanti,

muniti di maschere, gli attori-iniziati precipitandosi per i sentieri e i passaggi atterriscono donne e bambini, mordono coloro nei quali s'imbattono. Essi personificano gli spiriti dei morti, il loro nome – Tamate – significa «spiriti», «fantasmi».[6] Nelle società Qatu o Qetu delle isole Maewo, Omba, Araga, Pentecoste, Aurora (Nuove Ebridi settentrionali) e nella società Matambala di Florida (Salomone) il rito si accentra analogamente attorno ad una rappresentazione drammatica nella quale gli iniziati impersonano i morti.[7] La maschera dei membri della società Matambala è formata da un enorme suggestivo cappuccio conico di canne di bambù. Gli attori, che entro di esso camminando si celano, sono i cosiddetti *tindalo*, ossia i «morti che tornano».[8] Ma anche «Dukduk», nome dell'analoga società della penisola della Gazzella (Nuova Britannia), non significa altro se non «morto che torna», fantasma. A Bougainville, nelle isole Salomone, un nome somigliante – *rukruk* – è dato agli iniziati dell'omonima società, che analogamente rappresentano i morti.[9] Le cerimonie, presso queste associazioni, avevano luogo ogni qualvolta si decidesse di iniziare qualche giovane alle società. In tale occasione veniva spiegato all'iniziando il modo di fabbricare le maschere, il valore delle figure e delle effigi loro mostrate, la natura dei misteriosi suoni da loro ascoltati nel rito – il suono del rombo –; venivano inoltre loro appresi i canti e le danze caratteristiche degli adepti.[10] Nella società Matambala gli spiriti dei morti, rappresentati dagli attori mascherati, scorrevano fra le piantagioni depredandole, e perfino uccidevano i non iniziati. Gli speciali cappucci da travestimento da essi usati, i *tindalo*, venivano bruciati a spettacolo ultimato, dopo essere stati riportati ai «templi», sorta di case speciali dove erano già stati segretamente apprestati e donde gli attori, all'inizio, si erano mossi.[11] Ma nel caso della società Dukduk potevano incorrere in una morte violenta perfino gli iniziandi: gli spiriti «dukduk» talora uccidevano i giovani nel corso del rito. Gli spiriti, fatta la loro apparizione al villaggio con il corpo coperto da una grottesca e gigantesca struttura vegetale di fattezze mostruose, iniziavano attorno a ciascuno di quelli una danza frenetica, fracassando ad alcuni la testa con un'ascia di pietra.[12] I «dukduk» manifestano palesemente la loro natura di «morti che tornano», violenti e affamati. Per essi, qualche tempo avanti alla cerimonia, venivano apprestate cibarie. Al loro apparire venivano depositate, specialmente per la notte, abbondanti offerte di cibo e veniva allestita anche una casa in cui potessero trovare rifugio.[13] Analogamente alle maschere «tindalo» della società

Matambala, anche le mascherature «dukduk» venivano bruciate al termine del rito, ed arsa era pure la casa, insieme con ogni oggetto che fosse entrato in contatto con gli spiriti dukduk.[14] È il procedimento usuale già da noi individuato nelle cerimonie annue melanesiane dei morti. Infatti in queste ultime si danno molteplici casi nei quali gli oggetti pertinenti agli spiriti, o le impalcature per essi costruite in occasione del loro annuale ritorno, o infine anche le effigi dei morti stessi, vengono in conclusione distrutte. In questo particolare tema rituale abbiamo riconosciuto il valore apotropaico e inaugurativo equivalente a un rito di espulsione dei morti.

Anche nelle varie società del gruppo Tamate l'idea della morte è marcatissima. Pure in tal caso, dopoché gli iniziandi hanno sperimentato mimicamente la loro simbolica morte e successiva resurrezione, le effigi soprannominate «tamate», rappresentanti gli spiriti dei morti, vengono arse e distrutte.[15]

Certo il rituale delle società segrete melanesiane ha molti punti in comune con i riti d'iniziazione australiani e in generale di civiltà della caccia: a tutte le cerimonie d'iniziazione è comune il tema della morte e della resurrezione simbolica dell'iniziando, il simbolico ratto ovvero l'uccisione di lui (simbolica, ma talvolta reale) ad opera di spiriti venuti in terra, e la sua reintegrazione in vita dopo superate le prove del caso.[16]

Tuttavia le società segrete melanesiane presentano elementi che si sottraggono al quadro comune delle cerimonie d'iniziazione ereditate, alle società agricole, dallo strato culturale della caccia-raccolta.[17] Anzitutto si tratta di società tribali, a funzione politica e giudiziaria, i cui membri godono di speciali privilegi rispetto ai non iniziati.[18] Congiuntamente, v'è in esse una visibile tendenza alla gerarchizzazione basata sul censo.

Ma dal contesto e dalla natura stessa dei riti emergono elementi che escono dal quadro corrente dei riti di pubertà comuni a tante civiltà «primitive», sia pure della caccia-raccolta. S'è visto che il tema della «distruzione dei morti» o delle pertinenze dei morti a compimento della cerimonia corrisponde all'analogo tema rituale di chiusura delle feste melanesiane legate al ciclo agrario. Nelle feste annue questo tema rituale sta in connessione con l'esperienza di fine lavoro.

Tuttavia un elemento ancora più specifico sta a indicare uno speciale rapporto di parentela tra società segrete melanesiane e riti agricoli calendariali.

Si tratta del carattere periodico, stagionale e agrario dei riti iniziatici, riconoscibile in essi per più rispetti.

Tra le varie sottospecie del grande gruppo di società Tamate delle isole Banks una ve n'è, la più importante di tutte, *Tamate-liwoa*, le cui cerimonie stanno funzionalmente in rapporto con il ciclo vegetativo delle piante alimentari. I membri di tale società, a Mota, tengono una grande festa nella stagione in cui il raccolto di ignami è pronto negli orti. I partecipanti raccolgono gli ignami più belli: con essi e con altri frutti consumano un banchetto nel luogo di riunione loro riservato (*salagoro*). A titolo di offerta agli spiriti dei morti (Tamate) vengono posti su un albero dichiarato tabu i resti dei frutti consumati. Tuttavia gli indigeni dicono che ai Tamate è riservato «il meglio del prodotto».[19] L'impronta di un'originaria offerta primiziale, calendarialmente e ideologicamente legata al raccolto, è evidente.

Già il Rivers interpretava i riti della società Tamate come la sopravvivenza d'una celebrazione degli annui mutamenti del sole.[20] Fuori dalle sorpassate astrazioni di tipo «naturistico» del genere del Rivers, che hanno il torto di trascurare le precise istanze storiche ed esistenziali celantisi ogni volta nel mito e rito, l'argomento suddetto serba una sua importanza se lo s'intenda come indicatore di un nesso tra il rito *Tamate-liwoa* e l'esperienza di fine del ciclo agrario, cioè del raccolto.

Ancora più espliciti e attuali si rendono e il carattere di stagionalità e il riferimento al prodotto degli orti nella società Dukduk della penisola della Gazzella. I suoi membri allestiscono due tipi di maschere, l'uno ritenuto di sesso femminile (*tubuan*), l'altro (*dukduk*) considerato di sesso maschile. Quest'ultimo, nell'opinione degli indigeni, è figlio della maschera femminile tubuan. La sua nascita avrebbe luogo precisamente alla fine dei monsoni di nordovest, ed esso – stando alle comuni credenze – muore all'inizio dei monsoni seguenti. Quanto alle maschere di sesso femminile, di esse si pensa che non muoiano mai: esse infatti daranno nascita a lor volta ai dukduk l'anno seguente.[21] Evidentemente la maschera femminile tubuan è simbolo della terra e della sua fertilità che perennemente si ripete. La maschera dukduk a sua volta, oltre ad essere il simbolo e l'omonimo del giovane iniziando (nonché del morto *revenant*) rappresenta anche il nuovo prodotto dell'anno. Infatti anche i tuberi (come i dukduk) nascono al cessare dei monsoni di nordovest, in definitiva a piogge ultimate; anche il prodotto dell'anno, come il dukduk,

si estinguerà, «morirà» quando i monsoni ricominceranno. L'iniziazione è nello stesso tempo anche una festa del raccolto. C'è identità nella data, identità nell'ideologia: è una celebrazione di fine e reinizio in cui il ciclo umano s'identifica con il ciclo agrario. Tale è il valore espresso dalla maschera che annualmente muore e rinasce. Il momento individualistico che si riferisce al passaggio d'età s'intreccia e fonde nel rito con un momento religioso di ben altra natura: quello riferibile ad annuali, collettive esperienze di un raccolto e d'un reinizio di lavori campestri. Ritorna nel rito il simbolismo sintetico di una festa di Capodanno. È il medesimo simbolismo che ad es. si è riscontrato nel culto Nanga di Viti Levu (Figi). Pure ivi palesemente i giovani iniziandi s'identificano con il prodotto vegetale, essi sono gli «uomini di Capodanno».

La società Dukduk tradisce un fondo religioso indissolubilmente congiunto con la vita e l'esperienza del lavoro della terra. In essa iniziazioni e festa di Capodanno coincidono.[22]

Ma anche il culto Tamate dell'omonima società segreta rispecchia, con l'offerta primiziale agli spiriti, il residuo d'un culto agrario di Capodanno.

Le società segrete melanesiane rivelano pertanto al fondo della loro storia una valenza particolarmente importante, anche se negli sviluppi assunti da alcune di esse parzialmente offuscata: si tratta di un soggiacente rituale di Capodanno. Esso v'ha lasciato alcune stigmate inconfondibili della propria struttura, quali l'offerta primiziale dell'annuo prodotto agli spiriti, il ritorno collettivo dei morti al villaggio con loro successiva espulsione, infine – in più casi – la stagionalità annua dei riti. L'originaria funzione delle società segrete melanesiane – dal punto di vista religioso – è quella di svolgere, nell'atmosfera di un'identificazione religiosa tra uomo e pianta (nonché tra crisi puberale e crisi del raccolto) quelle rappresentazioni drammatiche mascherate, in cui trova espressione e risoluzione ogni esperienza di paura angosciosa e di trepidante speranza proprie d'una società che tutto teme ed attende dall'imminente annata agricola.

Vero è che in alcune di dette società ha finito per prevalere l'aspetto iniziatico su quello agrario, in funzione del prestigio sociale dei membri affiliati. In realtà anche in seno alle società segrete come per entro la comunità in

genere, s'è venuta creando una rudimentale gerarchia, sul fondamento della produzione e delle ricchezze in possesso di ciascheduno dei membri. Si è perduta talora la periodicità annua dei riti: nella società Matambala gli intervalli fra un rito e l'altro sono di sei-sette anni, altrettanto nella società Qatu.[23] Tuttavia l'esecuzione del rito coincide sempre con il raccolto di importanti prodotti.[24] Del resto s'è visto già il caso storicamente documentato della festa Nanga di Figi, in cui la fusione del Capodanno con l'iniziazione dei membri di una società tribale trova la sua manifestazione più integra e chiara. Questo ultimo culto[25] celebrava annualmente il raccolto con un ritorno cerimoniale dei morti entro il sacro recinto, le cui vestigia megalitiche si rendono tuttora visibili sul luogo. Ma i morti, cui venivano offerte le primizie del prodotto, avevano il ruolo anche di compiere la iniziazione dei giovani. L'irruzione degli spiriti entro il recinto Nanga veniva rappresentata in maniera drammatica c impressionante. E questa era la prova psicologicamente più aspra cui gli iniziandi venivano sottoposti. Il culto Nanga non era vietato alle donne: ciò lo differenzia dai misteri delle società segrete, nelle quali l'elemento iniziatico ed esoterico ha finito per diventare preponderante.

Le società segrete melanesiane hanno un netto carattere democratico.[26] Tutte le gradazioni e sfumature sociali, dai coltivatori più umili ai più ricchi, dai sudditi comuni ai capi di maggiore prestigio, vi si trovano rappresentati. Gli Arioi invece, e le società affini della Polinesia, hanno un carattere decisamente aristocratico e sono emanazione della classe dei nobili. La composizione delle associazioni segrete melanesiane è sostanzialmente omogenea: i loro membri sono tutti elementi che attivamente partecipano al processo produttivo, al lavoro delle coltivazioni. Diversa è la composizione dell'ordinamento Arioi: i suoi membri, di provenienza nobiliare, costituiscono quella classe privilegiata che in Melanesia non trova nessun riscontro preciso. Essi restano estranei al processo produttivo, anzi di esso si valgono strumentalmente dedicandosi per parte loro a un'attività già rituale, divenuta laica e ricreativa.

Da così differente composizione e struttura dei due tipi di associazioni derivano ovviamente differenze di significato religioso e di funzione sociale. Le società cultuali melanesiane esprimono originariamente l'elementare religione dei coltivatori, quali sono i loro membri indistintamente. Esse celebra-

no perciò – originariamente – il Capodanno agrario e iniziatico, con la crisi congiunta. La rudimentale gerarchizzazione formatasi nella struttura sociale melanesiana si rispecchia anche nelle associazioni cultuali. Il momento iniziatico, con i vari passaggi di grado, esprime proprio le esigenze cultuali di una gerarchia sociale che si appoggia preminentemente sul prestigio della ricchezza in prodotti.

A loro volta le società degli Arioi, Kaioi ed affini dei Polinesiani rivelano anch'esse un fondo di religiosità agraria, il quale si esprime nei miti, nei riti e nelle figure divine di cui originariamente celebrano il culto. Tale religiosità agraria assume una sua configurazione calendariale ben distinta da quella propria dei culti segreti melanesiani, attraverso una netta dicotomia annua fra stagione di «festa» e stagione di pausa o «lutto», in corrispondenza – secondo autori quali il Moerenhout, il Rivers, ecc. – di due periodi di ascesa e rispettivamente discesa del sole. Si tratta insomma di una religiosità agrario-solare. Sul suo fondo, del resto a carattere tipicamente «politeistico» e anche in ciò ben diverso dai culti agrari melanesiani, si è sviluppato un culto privilegiato e guerriero di casta, con l'infanticidio.

Una spettroscopia storico-culturale dei culti misterici melanesiani rivela dunque almeno due strati, e corrispondentemente due temi ancor ravvisabili. Uno è il tema di Capodanno e del ritorno dei morti, corrispondente al sostrato agrario di cui sono portatori tutti indistintamente i membri del culto misterico. L'altro è il tema dell'iniziazione esoterica, corrispondente alle esigenze di competizione e di prestigio gerarchico proprie dei membri di una società che è già all'inizio di un processo di gerarchizzazione fondato sul censo, cioè sul possesso di prodotti e ricchezze.[27]

Un'analoga spettroscopia storico-culturale applicata alle organizzazioni Arioi ecc., permette d'individuare un tema agrario-solare a sfondo «politeistico», e su di esso un tema religioso a carattere nettamente classista, il culto di casta. La marcata gerarchizzazione sociale e la congiunta supremazia dei nobili sulla classe comune dei coltivatori improntano il mondo religioso dei Polinesiani, a confronto di quello melanesiano. Ciò sta in rapporto con il maggior sovraprodotto dell'economia polinesiana che tale processo di gerarchizzazione ha giustificato.

In Melanesia le società cultuali (segrete) affondano le loro radici nei rispettivi rituali di Capodanno, con la tipica «festa dei morti» la quale si riconosce

attraverso le tracce che le società segrete ne serbano. In Polinesia la presenza d'una prolungata stagione festiva delle società cultuali (pubbliche) contrapposta ad un'altrettanto durevole stagione di "ritiro" pone un nuovo problema: quello di riesaminare e reinterpretare i riti agrari polinesiani in generale, e di Capodanno in particolare, alla luce delle esperienze agronomiche locali.

NOTE

1. R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 54, 69-84; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, II, pp. 205-6, 516; H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesien*, Leipzig, 1935; H. Webster, *Primitive secret societies: a study in early politics and religion* (tr. it., *Società segrete primitive*, Bologna, 1922, pp. 154 sgg.). Per le Nuove Ebridi, cfr. anche le analoghe società segrete *Maki* di Malekula (A. B. Deacon, *Malekula*, London, 1934, pp. 270 sgg.); per Tanga (Nuova Irlanda), cfr. F. L. S. Bell, *Sokapana: a Melanesian secret society*, J. R. A. I., 45, 1935, pp. 311-41. Nelle società di tipo *Tamate* (ed altre) v'è una loggia permanente per le riunioni dei membri; nella società *Qatu* essa manca. Le società *Sukwe* a Mota (Isole Banks) sono intimamente connesse con le società Tamate: costituiscono secondo il Rivers – e diversamente dal Codrington che le ritiene altre ed autonome – società riservate a coloro che abbiano già percorso i gradi della società Tamate, la cui iniziazione sarebbe preliminare all'iniziazione Sukwe (Rivers, *op. cit.*, I, pp. 61, 126).

2. R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 73.

3. H. Webster, *op. cit.*, p. 154.

4. W. H. R. Rivers, *op. cit.*, vol. I, p. 63.

5. Nelle società melanesiane il Piddington non scorge che la loro funzione sociale, trascurando di porre in rilievo il loro significato religioso. Egli le distingue dalle società polinesiane degli Arioi ecc., perché in queste ultime vede una funzione ricreativa, laddove nelle prime vede una funzione legata al censo degli affiliati (Williamson-Piddington, *Essays in Polynesian ethnology*, p. 316).

6. H. Codrington, *op. cit.*, p. 83.

7. H. Codrington, *op. cit.*, p. 88.

8. H. Codrington, *op. cit.*, p. 96.

9. W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian society*, vol. I, p. 127 sg., vol. II, pp. 511-3.

10. R. W. Williamson-R. Piddington, *Essays in Polynesian ethnology*, 1939, p. 138.

11. H. Codrington, *op. cit.*, pp. 96-8.

12. H. Webster, *op. cit.*, p. 161 (l'informazione proviene da Romilly, *The western Pacific and New Guinea*).

13. H. Webster, *op. cit.*, p. 160.

14. H. Webster, *op. cit.*, p. 162.

15. W. H. R. Rivers, *op. cit.*, I, p. 218.

16. Sull'ideologia della morte-rinascita che presiede alle cerimonie d'iniziazione dei «primitivi», cfr. M. Eliade, *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-Européennes*, «Eranos Jahrbuch», XXIII, 1955, pp. 57-98. L'autore vede in questi riti l'espressione di un bisogno congenito di immortalità da parte dell'uomo, e una realizzazione di tale bisogno, ottenuta in vita anziché *post mortem*.

17. Sui riti d'iniziazione in Melanesia e sulla loro connessione con il culto dei morti, cfr. T. Bodrogi, *Some notes on the ethnography of New Guinea: initiation rites and ghost-*

cult in the Astrolabe Bay region, «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», 3, 1953, pp. 91-147.

18. Webster, *op. cit.* (tr. it.), pp. 108 sg., 154. È stato detto da alcuni che tali società, per il loro carattere esoterico, avrebbero origine dalla sovrapposizione di due componenti etniche, una delle quali avrebbe assunto un ruolo di «minoranza» rispetto all'altra (R. Pettazzoni, in: Webster, *op. cit.*, pp. VIII sg.; R. Thurnwald, *L'économie primitive* (tr. fr.), 1937, p. 36). A noi pare di dover porre in rapporto la genesi di tali istituzioni (del resto diffuse in Africa occidentale e in America settentrionale) con un interno processo di differenziazione censuaria e potenzialmente gerarchica d'una società dotata di un suo sovraprodotto economico.

19. Rivers, *op. cit.*, I, p. 95.

20. Rivers, *op. cit.*, II, p. 514; *Sun cult and megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», 17, 3, 1915, p. 437.

21. Rivers, *The hist. of Melan. Society*, II, p. 511.

22. Il confronto con le civiltà australiane della caccia e raccolta fa pensare a una secondaria unificazione, avvenuta in regime agricolo, di due riti ugualmente antichi, quello dell'iniziazione dei giovani maschi e quello d'inizio dell'anno. La fusione era facile: già in Australia un medesimo tipo di rituale, il «corrobori» (v. p. 000) si svolge sia per le iniziazioni dei giovani che per l'inaugurazione dell'anno di caccia. Il regime di economia agricola con le sue rigorose esigenze calendariali doveva spontaneamente determinare la fusione dei due riti precedentemente distinti in un unico grande complesso rituale. Iniziazione e capodanno venivano non più soltanto a coincidere morfologicamente, ma a identificarsi in un'esecuzione rituale unitaria ed organica. In un clima siffatto si giustifica l'identificazione dei giovani iniziati con l'anno che rinasce, come avviene nel rito Nanga o nei riti Dukduk.

23. Codrington, *op. cit.*, pp. 92, 94.

24. Codrington, *op. cit.*, p. 95.

25. Cfr. Cap. (Figi).

26. H. Webster, *op. cit.*, pp. 127-8.

27. Il Rivers pensa, condiviso da Williamson, che il gruppo dominante e secondario abbia inteso conservare i propri riti in segreto di fronte al gruppo precedente e sottomesso. Il Rivers attribuisce le associazioni segrete alla gente del Kava (Kava People) (W. H. R. Rivers, *op. cit.*, I, p. 206), e ciò in considerazione del fatto che esse sono più fiorenti dove è meno forte l'influsso del Kava People, che si trovava ivi in condizioni di inferiorità rispetto al Dual People che lo precedeva. Williamson condivide e conferma la tesi del Rivers (*Essays in Polyn. Ethnology*, p. 153). R. Piddington invece pone in dubbio ogni tentativo di ricostruzione storica, e giunge a concludere che i dati empirici e l'esame comparativo della morfologia delle varie associazioni cultuali non giustificano l'idea di nessi storici tra associazioni melanesiane e polinesiane (idea sostenuta dal Williamson) (*Essays in Polyn. ethnology*, pp. 315 sg.).

7. FESTE DI CAPODANNO IN POLINESIA

a) Ciclo agricolo e feste

Esistono nella religione polinesiana autentiche feste di Capodanno. Un ruolo particolarmente importante vi hanno figure mitiche costituenti un pantheon più o meno complesso.

Prima di passarle in breve rassegna conviene riassumere in un quadro d'assieme i cicli di produzione agricola delle singole regioni, anche in rapporto alle rispettive condizioni climatiche.

Di frequente si sente parlare, per questa regione geografica come per altre, di un «periodo di fertilità» e di una contrapposta, meno fertile «stagione invernale». Il «periodo di fertilità» sta in rapporto con i maggiori raccolti dell'albero del pane, ed eventualmente con la fase di maggiore piovosità. Per esempio a Tahiti da novembre a maggio corre, secondo Handy, il periodo di piogge e di fertilità, laddove da giugno ad ottobre durerebbe l'«inverno».[1] Nelle isole della Società in generale, secondo il Moerenhout, la stagione di fertilità s'inaugurava in dicembre-gennaio e avrebbe culminato in giugno.[2] A Mangaia (Isole Cook o Hervey) l'inaugurazione dell'anno era in dicembre. Come indicatore vi si assumeva un elemento astronomico, cioè la prima comparsa delle Pleiadi all'orizzonte.[3] L'estate di Mangaia, con il cosiddetto periodo di piogge e fertilità, dura tradizionalmente fino ad agosto. È precisamente allora, a « inverno» imminente, che i morti (si vedrà oltre) si dipartono dalla terra abitata alla volta della loro dimora.[4]

Come altrove, anche alle Marchesi il «periodo di fertilità» sta in rapporto con i due maggiori raccolti dell'albero del pane. Essi avevano luogo, secondo Handy, in dicembre-gennaio (raccolto denominato *Ehua*) e in aprile-maggio (raccolto detto *Mataiki*).[5] Perciò il cosiddetto periodo di fertilità va circa da dicembre a giugno. Infatti le feste agrarie delle Marchesi culminano in giugno con una «festa dell'abbondanza». Ma secondo il Moerenhout esse avrebbero avuto inizio, anziché in dicembre (Handy), in ottobre: in quest'ultimo mese era infatti il rito di Capodanno.[6] Bisogna in proposito considerare che variazioni di uno-due mesi in più o in meno nei vari raccolti (particolarmente nel primo) sono, secondo località, piena-

mente normali. Lo stesso Handy accenna a zone con raccolti anticipati di uno-due mesi.

Due sono le regioni polinesiane ove il primato agricolo delle specie coltivate spetta ad essenze diverse dall'albero del pane:[7] le Hawaii, in cui il taro domina pressoché incontrastato l'economia alimentare; la Nuova Zelanda ove la patata dolce (*kumara*) di provenienza americana contende alla pari con il taro il primato agricolo e alimentare.

Alle Hawaii il taro, ampiamente irrigato, scarsamente soggiace all'aleatorietà delle piogge. Ciononostante una fase di relativamente maggiore piovosità inizia nel mese corrispondente a ottobre-novembre. Allora la vegetazione prende vigore.[8] Circa in tale epoca aveva inizio pure il grande ciclo festivo di Capodanno, Matahiki (o Makahiki), che si protraeva ben quattro mesi.[9] Il lungo ciclo, spezzato da numerosi intervalli, constava di quattro brevi, distanziati periodi tabu (ciascuno di due notti e un dì) per ognuno dei quattro mesi in questione (i periodi erano detti rispettivamente *Ku*, *Hua*, *Kanaloa* o *Kaloa*, *Kane*).[10] Non sembra che il ciclo quadrimestrale del Capodanno hawaiiano stesse in rapporto con le due stagioni astronomiche *Kau* e *Hooilo*, di sei mesi ciascuna, in cui l'anno hawaiiano era diviso in base al ciclo solare e delle Pleiadi. *Kau* era la stagione degli Alisei, più calda, a giornate più lunghe, quando germogliano le piante. Andava da maggio a ottobre. *Hooilo* era la stagione a notti allungate e più fresche, con sole obliquo, la vegetazione più smorta, quando le Pleiadi salgono all'orizzonte. Andava da novembre ad aprile.[11] Dopo il lungo periodo di Capodanno o Matahiki aveva inizio, circa in febbraio, un periodo comune e profano.[12] La suddivisione religiosa dell'anno non sta pertanto in rapporto né con le Pleiadi (che salgono a novembre), né con le due stagioni solari-astrali Kau e Hooilo (inizianti a maggio e rispettivamente novembre). Il fatto è che la festa Matahiki sta direttamente in rapporto con un periodo di particolare abbondanza dovuto alle piogge, il cui inizio coincide suppergiù con quello del periodo festivo.

Ciò per le Hawaii. Quanto ai Maori, essi non praticano originariamente irrigazione e il loro ambiente climatico, unico in Polinesia, è di tipo temperato con inverno freddo. In rapporto a ciò la mitologia e il rituale Maori conserva sensibili tratti di religione solare.

A Tikopia infine l'ambiente sia fisico sia climatico consente la successione di due culture d'ignami per ciascun anno. Anche se più importanti per l'eco-

nomia locale sono taro e albero del pane, pure le feste di Capodanno celebrano tradizionalmente i raccolti d'ignami. Da aprile a settembre v'è la stagione degli Alisei sudorientali (*tonga*), con temperatura più bassa, cielo per lo più coperto ma senza intensi nubifragi; da ottobre la stagione dei Monsoni nordoccidentali (*raki*), con frequenti e violenti temporali. Le stagioni dei venti coincidono approssimativamente con le due culture d'ignami e coincidono altresì con due stagioni astronomiche, delle Pleiadi e di una stella detta *Manu*. Le Pleiadi compariscono con la stagione degli Alisei, e allora si celebra pure la sezione speciale della cosiddetta «Opera degli dèi» (sez. «degli Alisei»). La stagione monsonica viene fatta coincidere con il passaggio allo zenit della stella Manu. Allora si celebra l'altra sezione («monsonica») del ciclo rituale dell'«Opera degli dèi». Gli elementi astronomici hanno in genere il valore convenzionale di indicatori calendariali: la data dei riti di Capodanno (o «Opera degli dèi») è determinata dal re in base ad immediate esperienze agricole e meteorologiche.[13]

Nell'agricoltura polinesiana dunque esiste di norma, tranne rare eccezioni, una tenue oscillazione tra fase di maggiore e minore produzione. Tuttavia, se si tiene conto dei deboli e poco ritmici sbalzi di temperatura e piovosità, della praticamente ininterrotta produttività degli orti di taro (grazie soprattutto all'irrigazione), della mancata esperienza di un vero «inverno» vegetativo e agronomico, si può ben concludere che in nessun caso si tratta di antitesi netta fra carestia ed abbondanza. Non si tratta insomma d'una crisi angustiosa e drammatica di fine d'anno, del genere che i Melanesiani conoscono allorquando le risorse esaurite, gli orti ancora infruttuosi fanno sentire o temere la fame.

b) I morti che tornano

I riti polinesiani di fertilità non sono scevri di nessi con il culto dei morti. Il tema dei morti che tornano vi si riaffaccia e costituisce un sostrato comune con la festa di Capodanno dei Melanesiani.

A Huahine, isoletta vulcanica (Società, Polinesia Centrale) fra Tahiti e Raiatea, un grande rito di offerta primiziale aveva luogo fra dicembre e gennaio. Insieme con Roma-Tane, dio del paradiso, venivano invocati gli spiriti dei morti. In onore dei sovrannaturali ospiti venivano, in ciascuna

casa, distesi cordoni di tapa (stuoia di fibra vegetale caratteristica dei Polinesiani). Si riteneva che i morti con il dio presenziassero alla festa.[14] Era, questa, una festa di Capodanno e celebrava il nuovo raccolto dell'anno.

Alle Marchesi (Polinesia Orientale), in occasione delle feste agrarie venivano celebrati i defunti più illustri quali capi, sacerdoti, profeti. Era una grande festa collettiva dei morti. Ricorreva nella «stagione dell'abbondanza». Lo spirito dei morti veniva divinizzato. Mediante canti d'amore (*uta*), orge e rappresentazioni drammatiche si celebrava la loro morte e rinascita. Danze ignude culminavano in autentiche orge sessuali, cui prendevano parte gli adepti delle locali sacre associazioni di danza, i Kaioi.[15]

Un complesso religioso funebre-agrario, esprimente l'idea del ritorno dei morti alle feste periodiche di fertilità, sussiste pertanto in Polinesia.[16] Ma v'è di più. Una condizione di rischio e paura connessa con il ritorno di esseri malefici trova espressione nella religione polinesiana di Capodanno. Un singolare rito di chiusura caratterizzava le feste agrarie di Tahiti. Tra manifestazioni tripudianti ed orgiastiche un bastone veniva piantato in terra. Su di esso si ammucchiavano vecchi stracci e indumenti, panieri spesso colmi di avanzi di cibo, accompagnando l'azione con risa e motteggi. Il bastone era ritenuto minaccioso e malefico, tanto che i partecipanti alla festa si sentivano, nella loro persuasione, «inseguiti» da quello durante il loro ritorno al villaggio. Il bastone veniva denominato «la cattiva ragazza» (*Potii-ino*).[17]

L'atto di ammucchiare stracci e cibi attorno al bastone personificato ripete, *in corpore vili*, il rito apotropaico di ostentazione di beni e di offerta alimentare con cui si accompagna l'entrata e si affretta l'uscita dei morti nelle feste melanesiane corrispondenti.

Nell'isoletta di Reao delle Tuamotu, com'è nella civiltà religiosa dell'intero arcipelago cui essa appartiene, una grande festa primiziale solennemente sancisce la prima pesca di tartarughe dell'anno. È un autentico Capodanno dei pescatori. La tartaruga viene immolata sull'altare (marae) (v. oltre, Parte IV, Cap. I, c). In ciò fare, i morti del villaggio sono invocati e fatti partecipare alla festa. Essi giungono su una canoa. È la canoa degli spiriti, il «battello dei morti».[18] Nelle corrispondenti feste delle altre isole Tuamotu, in luogo dei morti sono invocati «gli dèi».[19]

I suddetti temi mitico-rituali (ritorno dei morti, loro espulsione), assai pronunziati nelle feste melanesiane, permangono frammentari e come sostrato

più o meno rielaborato nelle feste polinesiane. Altri e diversi temi religiosi vi si sono sovrapposti, in ragione di un diverso ambiente culturale e sociale. È quanto ora dobbiamo vedere.

c) Morfologia delle feste e mitologia

A Mangaia nelle isole Cook (parte occid. della Polinesia Centrale) i morti dell'ultimo anno attendono qualche tempo prima di passare al loro regno definitivo. Si radunano in gruppi attendendo il momento della loro partenza collettiva. La definitiva loro dimora, *Avaiki*, è sita a occidente.[20] Il giorno della loro dipartita è determinato dal ciclo annuo del sole. Infatti ogni anno tale partenza si ripete in un periodo preciso. L'epoca del viaggio dei morti coincide con l'arrivo dei venti sudorientali, con il termine della stagione di piogge in agosto,[21] e con la discesa – pur lievemente sensibile in tali ambienti – del ciclo solare verso l'«inverno».[22]

In proposito, si crede che speciali rapporti vi siano tra i morti e il sole. A Mangaia la partenza dei morti è connessa in molteplici modi con la vicenda del sole. Gli spiriti partono sempre in coincidenza con il tramonto del sole.[23] Fin dall'alba del giorno definitivo, la schiera degli spiriti in attesa della partenza fissa lo sguardo intensamente al sole che sorge. In frotte vanno i morti a salutarlo verso oriente traversando il mare, ne seguono il corso celeste e la sera, quand'esso discende sotto l'orizzonte, si dipartono dalle amate scene di questa terra.[24] Gli spiriti, come il sole, prendono la via dell'occidente: il viaggio dei morti coincide con il viaggio notturno del sole.[25] Ma – ciò che più importa – coincide con il viaggio autunno-invernale del sole. Insomma i morti ripetono, oltre l'andamento diurno, quello annuo del sole.

La mitica connessione tra i morti e il sole si ripete anche altrove in Polinesia. Nelle isole della Società si ritiene che i morti s'incontrino nel sole. Ivi essi festeggiano l'eroe solare Maui e attendono al suo culto.[26] Inoltre le feste stagionali nelle isole della Società strettamente fondono in un unico complesso l'escatologia con il culto solare. A Huahine (v. sopra) in occasione del Capodanno, all'epoca del raccolto principale dell'anno, dopo invocazioni, preghiere nei templi e pubblici banchetti, ogni persona fa ritorno al proprio *marae* o santuario di famiglia, ove svolge preghiere particolari agli spiriti dei

parenti morti affinché possano liberarsi dalle tenebre *Po* e salire al regno della luce, *Rohutu-noanoa.*[27] Analogo alterno transito degli spiriti divini e dei morti da un regno tenebroso (*Po*) a un regno di luce (*Ao*), e da questo a quello faceva parte delle credenze teologico-escatologiche di Mangareva nelle Tuamotu (= Paumotu).[28]

Più a nord, alle Marchesi, ogni anno verso ottobre si dava il via al periodo di feste, che durava fino ad aprile-maggio secondo le condizioni del clima. La cerimonia finale del grande ciclo festivo celebrava la «dipartita degli dèi e dei morti» per il soggiorno delle tenebre. Fu chiamato perciò rito di «addio agli dèi e ai morti».[29] Ritiratisi nei templi, i partecipanti supplicavano gli dèi di «far presto ritorno dal regno delle tenebre» (*Po*), verso cui andavano, e di venire al più presto alla luce del sole (*Noa-noa*).[30] Il loro ritorno al regno luminoso era celebrato nella «primavera», inizio del «periodo dell'abbondanza» e del «ritorno del sole». Il grande ciclo festivo s'inaugurava con l'uscita degli dèi dalle tenebre, con il loro ritorno alla luce. I Kaioi, membri associati ai misteri di Maui, presiedevano – e ciò si è già detto – alla celebrazione. Al centro del mito stava la figura solare di Maui che annualmente partiva e tornava.[31] Ordunque, come a Huahine, anche i morti scendevano nelle tenebre *Po* per l'«inverno» e li si invocava onde tornassero alla luce della dimora celeste.[32] La cerimonia di ottobre celebrava il principale raccolto dell'albero del pane: ma l'abbondanza durava fino alla fine del ciclo festivo. Un'offerta agli dèi aveva luogo all'inizio e alla fine.[33]

Anche a Tahiti, nel quadro di un identico culto del sole, l'addio agli dèi coincideva con l'addio ai morti, e il ritorno di quelli con il ritorno di questi. Un periodo di lutto separava l'addio dal ritorno.[34] Il vero Capodanno rituale ed agrario era in dicembre-gennaio.[35] Una seconda festa (a marzo-aprile) contrassegnava un raccolto dell'albero del pane, e precedeva la festa di «addio» con cui si chiudeva a giugno il ciclo.[36] Un'obbligatoria tregua di guerra, nonché la sosta dei lavori s'imponevano durante le feste. Da tutti i villaggi la popolazione si recava in canoa al principale tempio dell'isola. Ciascuna flottiglia era preceduta da quattro canoe cariche di offerte presentate dai capi locali al re. Le offerte venivano portate al tempio in grande processione con alla testa il sommo sacerdote e i sacerdoti dei villaggi visitatori. Al tempio aveva luogo un'azione rituale. Sull'altare veniva presentata una porzione di cibi per gli dèi, ma la parte maggiore era ceduta al re che a sua volta ne

faceva distribuzione fra i capi e la gente. Dopo un finto combattimento il tabu (*tapu*) veniva formalmente rimosso dal territorio. Seguiva un banchetto generale con danze, corse, lotte.[37]

In occasione dei riti di fertilità le effigi divine venivano portate in processione, erano rivestite di nuovi indumenti e ornamenti.[38] Massimo rilievo era dato nella gerarchia teologica al dio del sole e della fertilità.

Il rinnovo degli altari e delle effigi divine ritualmente esprime un'esperienza di rinnovamento del mondo, del resto evidente in diverse, concorrenti manifestazioni rituali. A Huahine feste di rinnovamento e di addio erano dedicate a Maavai, nome locale di Maui.[39] Alle Marchesi nella festa di ottobre il sacerdote accendeva un fuoco nel pubblico *marae* per celebrare il ritorno dell'eroe solare Maui. Un fuoco in onore di Lono accendevano gli Hawaiiani il giorno del raccolto.[40]

Quanto ai miti corrispondenti alle feste fin qui menzionate, conviene parlarne fin d'ora. Nelle isole della Società Oro presiede alle feste stagionali, ma una variante locale del suo nome a Tahiti è Roo, alle Hawaii è Lono, Rongo fra i Maori della Nuova Zelanda, Rogo alle Tuamotu. La figura di Oro-Lono concentra miticamente in sé temi agrari e solari. Oro-Lono è dio che dà nascita e morte. Di Oro stesso si rappresentava, da parte degli Arioi, morte e rinascita.[41] Narrava il mito di Hawaii che Lono, dio delle piante alimentari, uccise per gelosia la moglie. Pentitosi però del misfatto, si precipitò sull'isola percuotendo chiunque incontrasse, infine si allontanò per una terra straniera promettendo che sarebbe tornato.[42] Vedremo come il mito venga riattuato drammaticamente nel Capodanno di Hawaii. Una prodigiosa leggenda Maori racconta di un tale che per gelosia uccise la moglie, ma ella sarebbe tornata poi in vita «in primavera, quando gli alberi fioriscono».[43] V'è somiglianza tra questa leggenda e il mito di Lono. Lono è il sole che stagionalmente «uccide» o sottrae, partendo egli stesso, la vegetazione dai campi. La figura muliebre uccisa nel mito adombra alla vegetazione che muore e ritorna in «primavera».

Rogo, nelle Paumotu, è un dio dell'agricoltura che discende sotterra.[44] Alle Marchesi è Maui il dio che discende agli inferi. Maui, andando in cerca di suo padre *Ihi-anau*, discese sotto l'oceano nel mondo dell'al di là. Ivi giunto, incontrò la fanciulla *Hina*. Allora dimenticò lo scopo iniziale del suo viag-

gio e si fermò, sposandola. Col tempo ella, sentendo dal suo sposo le lodi del regno terrestre, dei profumi e dei fiori che ivi adornano il vivere, desiderò che egli gliene portasse. Perciò Maui risalì sulla terra, ma anziché mandare giù le cose desiderate da Hina, «mediante un amo» – come testualmente la leggenda narra – «trasse in superficie una porzione del regno di Hina».[45] Hina era figlia dello stesso Maui. Trasparisce dal mito – divenuto leggenda – il viaggio annuo del sole sotto l'orizzonte, la sua sosta stagionale e il suo ritorno «in primavera», coi «fiori e profumi» ambiti dalla femminilità di Hina, figura essenzialmente ctonia e lunare. Il regno di Hina, tratto dalle tenebre ad opera di Maui, è figura mitica della vegetazione che spunta ai raggi del sole. Non per nulla Maui è padre e insieme sposo di Hina. Così il sole procrea e insieme feconda le piante. Del resto per più rispetti Maui è legato al regno delle tenebre ctonie, ove periodicamente egli avrebbe amato recarsi. In uno di questi suoi sotterranei viaggi Maui guadagnò per il genere umano l'immortalità. Egli sapeva – così suona il mito – che i suoi genitori avevano una clandestina dimora sotterra, e volle scovarli. Intrapreso il viaggio, rinvenne la madre nel regno del grande antenato *Hine*. Avendolo ella riconosciuto, gli disse: «Tu sei mio figlio che sei giunto nel regno del grande antenato...; d'ora innanzi la morte non avrà più potere sugli uomini». Maui risalì sulla terra, ma poi ridiscese nelle tenebre, risalendo ancora di nuovo periodicamente.[46]

Tale la tradizione mitica delle Marchesi, nonché della Polinesia Centrale. Un mito contraddittorio della Nuova Zelanda narra invece che Maui discendendo sotterra morì e a sua volta introdusse la morte tra il genere umano, che prima di allora sarebbe stato immortale. L'ultima impresa di Maui, eroe benefattore degli uomini e datore del fuoco, fu – secondo il mito in questione – quella di andare negli inferi per procurare al genere umano l'immortalità. Egli si proponeva di uccidere la dea della morte, *Hine-nui-te-po* (Gran-figlia-della-notte). Armato di una mandibola, avrebbe dovuto passare attraverso il corpo della temibile dea, che personificava la Luna (*Hine*). Avendola trovata dormiente, l'eroe s'introdusse dalla bocca nel corpo di lei; ma poiché alcuni uomini che l'accompagnavano nell'impresa non trattennero il riso nel considerare la singolarità dell'evento, la dea si destò e Maui rimase soffocato entro il suo corpo. Fu il primo essere a soccombere alla morte. Da allora gli uomini morirono.[47] Nei miti contraddittori che attribuiscono

alla medesima figura di eroe l'origine e della morte e dell'immortalità, trova espressione l'ambivalenza del sole che dà luce e tenebre, dà vita e periodica morte alla vegetazione: del sole che pur nella sua eternità muore ogni giorno e – un poco – anche annualmente. Nell'eroe civilizzatore Maui si concentra un'attività di fondazione che per i suddetti aspetti antitetici va messa in rapporto con esperienze agrario-solari.

A Samoa (zona occid. dell'isola) e a Manua (medesimo gruppo insulare, Polinesia Occidentale) veniva religiosamente rappresentata la morte di un dio. Egli era pianto con lutto come un re defunto.[48] A Niue (Polinesia Occidentale, a oriente di Tonga) un'antichissima danza drammatica veniva eseguita ancora in tempi recenti. In essa il dio Limaua veniva cerimonialmente ucciso con lance e indi pianto per morto. Il dio Limaua viveva nel mare, ove navigava in una canoa da lui stesso guidata. Figurato come un tritone dalla barba e dalla chioma fluente, dalla coda di pesce, egli presiedeva alle maree. La pesca dipendeva da lui. È un «Signore degli animali» marini. In occasione della festa dedicatagli, un'effigie di legno ne rappresentava la figura. Ma nel corso di una danza di guerra, che si svolgeva a lui intorno, egli veniva colpito dalle lance dei danzatori-guerrieri. Un uomo disteso al suolo raffigurava Limaua morto e gli altri lo piangevano.[49] Se la figura del Signore del mare o degli animali marini appartiene all'esperienza pescatoria della popolazione tongana, il tema dell'uccisione di lui più facilmente sarà da porre in relazione con esperienze agrarie proprie della civiltà medesima. Anche Maui, che con Limaua ha affinità nel nome, possiede nella propria fisionomia tratti marini e pescatorii. Maui discende all'oltretomba passando per la via marina dell'ovest; inoltre egli «pesca» isole, «pesca» il regno di Hina: è insomma un eroe-pescatore, pur associando in sé altri tratti d'origine agraria e solare. Il fatto si è che due temi, solare-agrario e marino incorporano in sé altrettante esperienze fondamentali della storia culturale polinesiana (o protopolinesiana). Si tratta del momento agrario e del momento pescatorio-marinaro, che tanta parte hanno nella storia di queste civiltà.

Dunque a Samoa v'era un lungo periodo festivo tra novembre e dicembre[50] con offerte di cibi agli dèi. Si sa anche che le feste annuali dei vari distretti erano caratterizzate da gare sportive, pugilato, danze e rappresentazioni oscene.[51] Danze erotiche erano elemento preminente delle annue feste in onore degli dèi.[52] Si è visto d'altra parte la tradizione samoana di un dio che

muore. È possibile pensare pertanto che anche in tal caso il Capodanno locale dovesse andare congiunto con un culto agrario-solare del dio che parte e ritorna, o muore e rinasce annualmente.

A Tonga gli indigeni svolgevano una grande festa annua, *Inaji*, in ottobre. In quest'epoca si iniziava press'a poco la coltivazione di ignami, che formavano ivi il prodotto essenziale.[53] Si faceva un'offerta primiziale (di ignami) collettiva e scalare: ciascuna delle varie classi sociali presentava il suo proprio tributo ai membri della classe rispettivamente preposta, la gente comune ai capi minori, questi ai capi maggiori, questi a loro volta al re supremo. Ma cultualmente s'intendeva dedicare l'offerta agli dèi, dei quali i capi erano rappresentanti e strumenti.[54] L'offerta principale andava pertanto al re divino (*tuitonga*) di Tongatabu. Era un periodo di festa con gare sportive, un sacrificio umano e offerte dedicate agli dèi, ma distribuite fra i sacerdoti. Alla cerimonia si attribuiva grande rilievo. Essa avrebbe influenzato il futuro prodotto di ignami.[55] Il ruolo principale, oltre che dal re, era tenuto da una giovinetta, sorta di «vergine vestale» (di norma la figlia d'un capo) personificante la sposa di Aloalo, dio della pioggia e della fertilità. Aloalo, con la sua sposa mortale, pare doversi interpretare come equivalente locale di Lono, Oro, Ra, ecc.[56] Un'altra importante cerimonia seguiva più innanzi, allorquando con il prodotto maturo e il raccolto s'inaugurava un periodo di maggiore abbondanza.[57] In tale occasione aveva luogo un'offerta ulteriore, con i medesimi criteri gerarchici della precedente. Anche in tale occasione il re supremo primeggiava nel rito.

Il re aveva un ruolo primario del resto anche nelle feste di Tahiti, Marchesi, e altre regioni polinesiane già prese in esame. Ma al re spettava un ruolo particolarissimo nel Capodanno rituale a Rotuma. A Rotuma, avamposto di civiltà polinesiana in Melanesia (nordovest delle Figi) si celebrava l'anno astronomico, di sei mesi, in base al ciclo delle Pleiadi. Da gennaio a giugno circa, da luglio a dicembre si avevano insomma due «anni» in uno.[58] Come in altre plaghe del Pacifico, ciò sta in rapporto con la divisione tra stagione relativamente asciutta e piovosa, tra periodo di visibilità e d'invisibilità delle Pleiadi. A proposito di ciò, anche a Samoa si conoscono due stagioni (*tausaga*) di sei mesi ciascuna, corrispondenti *grosso modo* al periodo più asciutto e più piovoso di ciascun anno. Del resto gli stessi Tahitiani riconoscevano due stagioni astronomiche, delle «Pleiadi di sopra» e delle «Pleiadi di sotto». Tali

stagioni corrispondono al periodo in cui la costellazione sta alta sull'orizzonte o resta invisibile.[59] A Mangaia e in generale nelle Cook v'era un periodo di esultanza festiva con danze e canti all'apparire delle Pleiadi, con cui s'inaugurava la prima metà dell'anno intorno a dicembre. La seconda metà corrispondeva, in agosto, alla scomparsa della costellazione dall'orizzonte visibile.[60] Tra gli indigeni Hawaiiani la divisione ufficiale dell'anno in due stagioni di sei mesi ciascuna, *Kau* e *Hooilo*, sta a sua volta in rapporto con il ciclo delle Pleiadi. La stagione *Kau* va da maggio ad ottobre e il suo inizio precede d'un mese lunare la discesa delle Pleiadi (giugno). La stagione *Hooilo* comincia in coincidenza con la levata delle Pleiadi (novembre): va infatti da novembre ad aprile.[61] Tuttavia il grande ciclo di Capodanno Matahiki non sta in rapporto con le Pleiadi.[62]

Anche i Maori della Nuova Zelanda celebravano religiosamente a maggio (autunno) la comparsa delle Pleiadi.[63]

Vero è dunque che fattori astronomici quale il ciclo astrale delle Pleiadi hanno un rilievo ufficiale e religioso fra le civiltà polinesiane. Tuttavia, poiché la distribuzione delle piogge e la produttività agricola hanno in Polinesia un andamento più uniforme che presso altre civiltà primitive d'ambiente tropicale, i riti corrispondenti al ciclo delle Pleiadi hanno un carattere piuttosto convenzionale. A volte infatti – come alle Hawaii – manca un rapporto visibile tra il Capodanno religioso e il calendario ufficiale astronomico.

Anche in Melanesia, per esempio a Vakuta (Trobriand) le Pleiadi, insieme con la comparsa del verme palolo sulla superficie del mare, fungono da indicatori del Capodanno (Milamala) che è insieme astronomico e agrario.[64] Il ciclo delle Pleiadi ha anche in tal caso un valore convenzionale. Come in Polinesia, serve di ausilio a determinare i limiti astronomici dell'anno agrario, e l'opportuna inserzione del mese intercalare che a intervalli pluriennali si rende necessaria onde il calendario (ufficiale) delle dodici lune coincida con quello solare e astronomico.

Per concludere sull'argomento, il Capodanno astronomico dei coltivatori assume rilievo religioso in quanto e qualora esso coincida o sia posto comunque in rapporto con precise esperienze critiche d'ordine agrario.

Dunque per tornare a Rotuma, ivi all'inizio e alla fine di ciascun anno (semestrale) si svolgevano cerimonie importanti di rinnovamento. A Capodanno veniva eletto il re, destinato a durare in carica per la durata dei sei

mesi successivi (in pratica egli però poteva durare in carica anche più a lungo). Qualunquc fosse la durata del potere regale, il re personalmente presenziava alla cerimonia inaugurativa dell'anno. Egli subiva in tale occasione un bagno rituale di purificazionc, compiva in onore dei capi defunti una libagione di kava. Il rc invece era assente nei riti di chiusura dell'anno, in occasione dci quali s'invocava la fertilità della terra. A tali ultimi riti presenziava soltanto il gran sacerdote.[65] Ciò indusse già il Williamson a supporre che il re in origine abdicasse periodicamente alla fine dell'anno.[66] L'abdicazione ed elezione ritualc del re a Capodanno, tema prediletto dagli studi del Frazer,[67] va inserita comunque in una sfera di religiosità agraria di morte – rinascita tipica del Capodanno agricolo e in cui tuttavia – per ciò che qui più ci concerne – la componente regale dà il contrassegno di una struttura sociale gerarchicamente avanzata.[63] Evidentemente in società di tal genere, in cui il re rappresenta ed incorpora l'unità dclle forzc sociali, nella di lui persona concentrasi e si csprime l'esigenza di rinnovamento legata in origine al Capodanno agrario. La festa di fine d'anno a Rotuma, come quella d'inizio, conserva esplicito il significato agrario d'origine.

Anche a Ontong Java, altro avamposto polinesiano in Melanesia, aveva luogo una grande festa d'inaugurazione dell'anno nella quale si effettuava l'elezione del gran sacerdote. Costui durava in carica per l'anno entrante.[69]

Un rilevante esempio di Capodanno proviene dall'isola di Pasqua. Come a Rotuma, ma con dettagli particolarmente importanti, vi avveniva l'elezione del re. Il tema rituale delle gare e competizioni sportive, proprio del Capodanno polinesiano (Tahiti, Tonga, Samoa, Hawaii...) vi si presenta elaborato in funzione elettiva. Il Capodanno si celebrava in settembre. La scelta del nuovo re avveniva in tale occasione in base a una gara tra i vari candidati all'elezione. Si trattava di recarsi sui picchi montani dell'isola a scovare il nido d'una specie di uccello marino e portarne via un uovo. Chi per primo riportasse l'uovo richiesto, veniva consacrato sovrano per l'anno futuro.[70] La festa comprendeva, accanto alle danze e ai canti rituali, un sacrificio umano. Pare che le rovine megalitiche della zona di Orongo, corrispondente al centro religioso in cui si svolgeva la festa, provengano dagli antichi edifici adibiti a luoghi di riunione per il Capodanno dell'isola.[71]

I Maori della Nuova Zelanda avevano una grande festa annua, *Hakari*, esplicitamente dedicata al Sole divinizzato. Era la «festa del sole», la mag-

giore dell'anno. In occasione di essa si ammucchiavano cibi vegetali[72] sistemandoli in file disposte come i lati di un settagono regolare. A ciascuno dei sette angoli veniva acceso un fuoco: ma un fuoco (*here*) più grande degli altri, rappresentativo del sole, era collocato al centro della figura geometrica in tal modo formata. I prodotti dell'anno venivano disposti e ostentati su una piattaforma all'uopo eretta, che a festa ultimata veniva abbattuta. Una grande distribuzione di cibi avveniva tra i convenuti.[73]

Il dio del Sole è, fra i Maori, Ra. Il mito racconta che Maui lo percosse onde costringerlo a rallentare il suo corso.[74] Ra aveva due spose, *Hine-takurua* e *Raumati*. Hine-takurua, dal nome lunare (Hine=Luna) è preposta all'inverno, anzi il suo nome designa appunto l'Inverno. Raumati è invece l'Estate. Ra, il Sole, viveva d'inverno con Hine-takurua sotto l'oceano, d'estate con Raumati sulla terra, continuamente alternando dimora tra il regno dell'una e dell'altra.[75] La periodica discesa del Dio-Sole dalla luce alle tenebre (sotto l'oceano), il ritorno dall'ombra alla luce secondo l'annua alternativa di estate ed inverno corrispondono all'esperienza attuale e propria specificamente dell'ambiente climatico dei Maori. Ma il tema mitico di un croe-dio solare che – come Ra dei Maori – parte e stagionalmente ritorna, talora muore e «in primavera» rinasce è presente – a quanto s'è visto – pure in altre mitologie polinesiane. Il rito Hakari celebrando l'avvento del sole e il raccolto agrario (ostentazione di cibi, banchetto), unifica religiosamente due esperienze strettamente congiunte nell'esistenza dei coltivatori Maori: l'esperienza, dico, del ciclo solare e del ciclo produttivo alimentare che da quello per massima parte dipende.

Una perspicua festa di Capodanno, *Matahiki* o *Makahiki*, si svolgeva alle Hawaii. Durante il suo corso ogni guerra e ogni lavoro aveva tregua obbligata. Una condizione di tabu incombeva sulla terra, sul cielo, sulle cose. Ogni cosa era sacra al dio Lono per l'intera durata del ciclo, che da lui era stato fondato ed era presieduto attualmente. Lono è il dio hawaiiano del raccolto e dell'agricoltura.

Quanto alla data d'inizio della festa, le fonti su ciò non sembrano completamente d'accordo: tuttavia può anche qui trattarsi di differenze locali – del resto normali – tra isola e isola. Il Fornander ne pone l'inizio alla notte novilunare del mese *Ikuwa* corrispondente per lui a settembre.[76] Handy dice, attraverso informazioni indirette, che la festa aveva inizio nel mese corri-

spondente a novembre.[77] Infine l'informazione dell'hawaiiano David Malo conferma l'inizio del ciclo festivo per il mese *Ikuwa*, che corrisponderebbe secondo lui ad ottobre.[78] Era una festa di offerta primiziale e insieme del raccolto. Con i cicli festivi di Tahiti e delle Marchesi il ciclo Matahiki ha in comune la lunga durata: esso si protraeva per ben quattro mesi, ed era costituito da una serie di brevi periodi tabu o sacrali (4 per ogni mese festivo), intervallati fra loro da altrettanti variabili periodi di non oltre dieci giorni in cui il tabu veniva provvisoriamente rimosso.[79] La festa annualmente commemora l'evento mitico del dio Lono che uccise Laka, sua sposa. Lono, dio dell'agricoltura, del raccolto e della fertilità, riceve per l'occasione offerta di frutti vegetali da parte del re e dei sacerdoti. Tuttavia la procedura dell'offerta, come si è visto anche a Tonga e in tutta la Polinesia, rispecchia il regime monarchico e feudale in cui il re divino rappresenta ritualmente il dio.[80] È un'annua raccolta di tributi da parte del popolo ai capi minori, da questi ai maggiori fino al re, e tutto ciò nel nome di Lono patrono della festa. Una processione portava l'effigie del dio dall'uno all'altro distretto, sostando dinanzi ai singoli altari e offrendo quivi, per mano del re, il tributo simbolico alla divinità. Gare sportive e di lotta si svolgevano dinanzi all'effigie divina, cui venivano rinnovati indumenti e ornamenti.[81] Durante la processione sacra, alcuni « collettori» addetti alla funzione venivano raccogliendo i tributi spettanti al re. Il re a sua volta redistribuiva parte dei cibi raccolti in ordine gerarchico: prima agli antenati regali o «divinità del re», poi agli ufficiali di corte (*kahuna*), alla regina, ai capi restanti e infine alle compagnie di guerrieri. Al popolo comune nulla spettava.[82] La gerarchia sociale in tal modo trovava sanzione rituale e formale nella grande festa di Capodanno.

Del resto l'offerta primiziale ai capi e al re, che emerge come tratto saliente e tipico del Capodanno polinesiano e che caratterizza in senso aristocratico la festa stessa, in tutta la Polinesia tende tradizionalmente a farsi segno formale di lealismo politico. Pertanto mentre la raccolta dei tributi è resa obbligatoria, viceversa la redistribuzione dei prodotti da parte del re si riduce a poco più che a mero gesto. A Tonga per esempio, alle classi comuni il re offre null'altro che carne di scarto, ritenuta inadatta per la classe aristocratica.[83]

Per tornare al Capodanno hawaiiano, nel corso d'esso a titolo augurale si accendono fuochi sulla costa e sulle alture dell'isola, si raccolgono felci propi-

ziatorie e vaticinatorie, si mettono a mare alcune canoe per spedizioni di pesca. Un bagno collettivo nel mare, di notte, completa l'opera di purificazione rituale.[84] Il re in persona fa il bagno rituale nel mare, proprio quando il giro dell'effigie divina per i distretti dell'isola volge alla fine. Allora ha luogo un rito particolarmente importante, *Ka-lii*. È un rito di «instaurazione» e di simbolica rituale uccisione del re. Appena uscito dal bagno cerimoniale, il re parte per una spedizione marina in una canoa, con il suo seguito. Ben presto egli ritorna, per incontrarsi con l'effigie del dio sulla riva: questa è l'«instaurazione del re».[85] Ma l'instaurazione non avviene senza contrasti, anzi è preceduta da una simbolica uccisione del re. Infatti, messo piede a riva di ritorno dalla spedizione marina, il re va incontro all'effigie del dio, portata da un gruppo di addetti. Ma un uomo armato di due lance gli si fa contro ostilmente. Un accompagnatore del re sta lì pronto a difenderlo in questo supremo momento: è lui che sventa il primo tiro di lancia diretto contro la persona regale. Con una seconda lancia il guerriero, anziché ferire il re, si limita a sfiorarne deliberatamente il corpo, con azione assolutamente simbolica.[86] In realtà il re riassume e incorpora nella propria persona, in un momento culminante del ciclo rituale, la collettività intera. Egli sinteticamente ripete, con più alta e drammatica significazione, le azioni rituali (bagno, spedizione inaugurale) precedentemente compiute dal popolo. Nella persona del re confluisce e s'incentra il rito di rinnovamento della vita collettiva e sociale. Pertanto il re viene «instaurato»: come se la sua carica si rinnovasse annualmente (a Rotuma, s'è visto, il re effettivamente era eletto al Capodanno, e subiva pure, come alle Hawai, il bagno rituale; ad Ontong Java a Capodanno era eletto il gran sacerdote). Perciò anche, simbolicamente, il re viene «ucciso».

Rinnovamento simbolico del re, offerta, bagno cerimoniale, accensione dei fuochi, rinnovo degli ornamenti divini, gare e finte battaglie: questi sono i temi del Capodanno hawaiiano visti anche nelle omologhe feste tahitiane, samoane e in genere polinesiane.[87]

Tra i riti vaticinatori v'è quello «della rete». Una grande rete colma di cibarie veniva agitata dall'alto onde farne uscire, attraverso le maglie, il contenuto depostovi. Il prodotto agricolo dell'imminente annata sarebbe stato proporzionale alle cibarie passate attraverso le maglie e cadute. Nel corrispondente mito si diceva che la rete era stata introdotta *ab antiquo* in

un'annata di carestia: la rete sarebbe discesa direttamente dal cielo e, scossa per mano divina, avrebbe lasciato ridondare alla terra e agli uomini il tesoro di cibi. Un'invocazione collettiva accompagnava l'azione rituale: «Scuoti giù i cibi del dio, o rete!» così essa suonava; «O terra, tu sii ampiamente fruttifica! Stagione di cibi è questa. Abbia vita la terra!»[88]

In questa festa i destini dell'anno agrario trovavano il loro atto di fondazione mediante la reiterazione del mito delle origini dell'agricoltura. La chiusura del ciclo rituale era caratterizzata dal rito della «canoa di Lono», che ridava vita al grande mito. Lono – diceva il mito – avendo ucciso sua moglie Laka, dea della foresta e della vegetazione, si allontanò dal cospetto degli uomini, partì per regioni lontane su una canoa. Ma imbarcandosi disse che sarebbe tornato tra gli uomini. «Tornando tra voi» – aveva annunciato – «porterò alberi di cocco, maiali, abbondanza.»[89] Lono è una trasparente figura agrario-solare. A periodi alternanti discende fra le tenebre sottomarine per ritornare successivamente recando il dono dell'abbondanza e degli alimenti. Nel mito, uccisa la sposa si diparte anche il dio: così nell'esperienza reale e concreta degli uomini, quando si estingue la vegetazione, anche il sole che gli ha dato vita e sviluppo, avendo ultimato il suo ruolo annuale, declina e lascia luogo all'«inverno».

Ma avanti di partire dalla terra Lono fondò il rito Matahiki. Il rito annualmente ripete in forma drammatica l'uccisione perpetrata dal dio, la sua partenza simbolica. Una canoa – la «canoa di Lono» – messa in mare, viene spinta alla deriva verso l'ignoto. Nell'opinione comune, il dio in persona v'è dentro. Nella canoa è stato collocato previamente un paniere con ogni sorta di cibarie.[90] Con il dio si diparte insieme vegetazione e abbondanza. Il mito di Lono si ricollega ad un tema mitico particolarmente legato all'ideologia agrario-solare: il tema del viaggio del dio all'oltretomba per riprendere la sposa defunta. Tale tema è diffuso in Polinesia, insieme con quello, pure significativo al riguardo, delle nozze del dio con una donna mortale.[91]

Rispetto ai tratti di mitologia solare-agraria già sopra intravvisti nella religione di Tonga,[92] Tahiti, delle Marchesi, della Nuova Zelanda, il mito-rito di Matahiki ha una fisionomia particolarmente trasparente. Esso espressamente si riporta all'esperienza di una concomitante scomparsa del sole e delle coltivazioni.

Il rito Matahiki in conclusione presiede a un periodo di particolare abbon-

danza, e con la sua fine esso termina. Benché alle Hawaii il taro irrigato dia coltivazioni che si susseguono ininterrottamente nell'anno, benché un periodo di carestia, almeno come fase annuale precisa, manchi e soprattutto manchi l'esperienza di una sosta vegetativa di tipo «invernale», il complesso religioso di Matahiki pone enfaticamente l'accento sull'alterna esperienza legata alle oscillazioni annue periodiche di maggiore e minore produttività agricola. Il complesso religioso in questione, oriundo dalla Polinesia centrale,[93] su tale esperienza si adagia: in essa trova appoggio e alimento.

A Tikopia (avamposto occidentale di cultura polinesiana), ad intervalli di sei mesi si svolgono i due grandi cicli rituali dell'«Opera degli dèi», ciascuno della durata di oltre un mese. Rappresentano il Capodanno di un periodo semestrale. I due cicli sono calendarialmente determinati, oltre e più che dalle vicende astronomiche (Pleiadi e stelle), dall'alternanza di Alisei (tempo calmo) con Monsoni temporaleschi, e soprattutto dalla maturità degli ignami i quali danno un duplice prodotto annuale, essendo cerimonialmente raccolti e ripiantati in occasione dei cicli rituali dell'«Opera degli dèi», detti rispettivamente «degli Alisei» e «dei Monsoni».[94] In Tikopia l'igname cede di gran lunga il primato economico-alimentare al taro e all'albero del pane, conformemente all'economia agricola polinesiana. Tuttavia serba un ruolo religioso centrale. Ciò dovrà attribuirsi a ignote ragioni storiche,[95] nelle quali crediamo di ravvisare un sostrato culturale di tipo melanesiano.

Ogni operazione concernente la coltivazione di ignami, dall'allestimento del bastone da scavo al raccolto, dalla selezione e taglio dei tuberi da seme alla combustione della macchia e nettatura del suolo fino alla piantagione: tutte e ciascuna di dette operazioni sono ritualizzate e costituiscono il nucleo di entrambi i cicli rituali. Fra l'altro un'offerta primiziale è presentata, appena dopo l'estrazione del prodotto, agli dèi (Atua) o antenati protettori del Capo supremo (Ariki), nonché a lui stesso, il quale è tenuto a osservare personalmente una previa astinenza alimentare.[96] Il Capo supremo o Re sacro ha un ruolo primario nel rito: invoca gli dèi, consacra il raccolto, impersona la comunità e presso i sudditi rappresenta gli dèi: «è la stuoia del pavimento» come dicono i Tikopiani «ove camminano gli dèi».[97] I progenitori di lui sono invocati a uno a uno in occasione delle primizie (*ibid.*).

Il lungo periodo festivo dell'«Opera degli dèi» comprende varie e compli-

cate sequenze rituali, simbolicamente congiunte con la mitologia delle origini. Il periodo sacro inizia con il lancio d'una bacchetta di legno accesa. Un grande fuoco viene attizzato, e mediante un'assicella lignea fatta spezzare a metà dalla fiamma, il Capo simbolicamente inaugura l'accensione dei forni per la preparazione dei cibi necessari alle distribuzioni e ai banchetti. Da allora è instaurato il tabu sulle cose e sulle persone:[98] da allora ha inizio il periodo sacro.

Successivamente si ha la riconsacrazione delle canoe per la pesca, la riconsacrazione dei templi mediante rinnovo di paramenti, stuoie e ornamentazione a colori. Si celebrano vari riti commemorativi in luoghi sacri e infine una prolungata festa di sacre danze.[99]

Secondo il mito le forme del rito furono prescritte dal dio principale del re, venerato pure dai capi minori e da chiunque. In ciò il complesso rituale di Capodanno a Tikopia sancisce e rinnova la supremazia del re sacro sui capi minori e sui sudditi, oltre che ottemperare, a suo modo, ai fini economici collettivi. Infatti il rito garantisce su piano religioso il prodotto degli orti (riti degli ignami), e il buon esito dell'annata di pesca (riti delle canoe).[100] Del resto l'aspetto economico del rituale s'intreccia intrinsecamente con quello sociale. Ciò appare da una molteplicità di elementi. Infatti una spettacolare offerta di primizie al re si rinnova in occasione del rito delle canoe:[101] inoltre la consacrazione delle canoe, mediante aspersione di liquidi sacri e ridipintura, è operata gerarchicamente prima sulle canoe regali, indi su quelle dei capi minori e infine della gente comune.[102]

V'è un rito del fuoco con canti eseguiti di notte attorno al falò.[103] Alla conclusione il tabu viene rimosso dalla terra ad opera del re. Ciò avviene quando gli ignami da seme sono stati piantati. Il periodo rituale abbraccia il tempo in cui gli ignami sono fuori della terra.[104] A ben vedere dunque, il tempo sacro o tabu si accentra intorno al periodo compreso tra raccolto e reimpianto degli orti. Gli indigeni pongono esplicitamente in relazione il tabu della terra con il fatto che i tuberi sono fuori di essa.[105] Si risente in modo spiccato, in questo aspetto dell'«Opera degli dèi» di Tikopia, la struttura del Capodanno melanesiano, coincidente con il periodo di sospensione dei lavori. Infatti seppure i lavori sono inseriti nel ciclo rituale, il centro calendariale del ciclo stesso e il suo nucleo religioso è dato dal passaggio tra la fine e il reinizio del ciclo agronomico. La componente melanesiana nel Capodanno

tikopiano si riconosce del resto nel culto dell'igname (e della Terra) che vi ha parte preminente.

L'agricoltura dei Tikopiani tuttavia presenta carattere polinesiano, oltreché nelle specie coltivate, nell'impiego dell'irrigazione.[106] Del resto il Capodanno dei Tikopiani rivela tratti salienti di tipo polinesiano quali la duplice festa entro un unico anno solare, il rito del fuoco, il complesso politeistico e soprattutto la preminenza del Re sacro. In definitiva il Capodanno a Tikopia fonde una componente culturale melanesiana con una componente polinesiana.

d) Sintesi: Tema del tabu e dei morti 'revenants'; tema del rinnovamento e dell'unificazione sociale.

Dalla loro descrizione sommaria risulta che le grandi feste stagionali polinesiane associano e variamente fondono più temi religiosi.

Comune a tutte è il *tema del tabu* (*tapu*). Insieme con il *tema dei morti che tornano*, esso costituisce un sostrato comune anche alla civiltà religiosa melanesiana. L'istituzione rituale del tabu pone uomini, cose, terra abitata, in una condizione sacrale per la durata del rito. Lo stato di tabu comporta una serie di cautele e divieti rituali. Durante lo stato di tabu decretato all'inizio di un periodo cerimoniale, gli uomini trovansi alla mercé di minacciose potenze. Essi sono indotti a vivere in condizioni di emotività non scevre di angoscia. Basti qui ripensare alle parole con cui il Firth rappresenta la condizione dei Tikopiani partecipanti alle cerimonie dedicate alla «Opera degli dèi», forma locale di riti d'inaugurazione e chiusura dell'anno agrario. «Da questo momento» osserva il Firth riferendosi al rito iniziale del ciclo festivo, l'accensione d'una verga di legno – «la terra è resa *tabu*, e formalmente [è] istituito il periodo delle sacre cerimonie. Da questo momento muta secondo nuovi princìpi il modo di vita di chiunque. Ognuno dovrà agire con circospezione. Nessuno dovrà gridare né fare qualunque rumore nell'isola. Non ci si potrà riunire in gruppi né sedersi sulla riva del mare, né chiacchierare. La danza, divertimento prediletto, è vietata. Ciascuno di notte siederà dentro casa, il Capo controllerà periodicamente che la norma venga osservata».[107] Il rito dunque evoca e promuove esso stesso uno stato di ansia e di preoccupazione sacrale.

Anche nel Capodanno polinesiano, come in quello dei Melanesiani, s'ha

da vedere l'espressione attiva – e non solamente una liberazione rituale – di angosciose esperienze. La festa insomma promuove culturalmente, instaura essa stessa esperienze di paura e di crisi. La festa è anche in tali casi sbocco e riscatto culturalmente determinati di complesse crisi dialetticamente legate alla vita lavorativa e sociale. Erra peraltro chi nelle cerimonie polinesiane ritenga di scorgere, in modo empirico, manifestazioni univocamente festose e di giubilo. L'enorme rilievo datovi alle cautele ed ai tabu sacrali sono prova d'una ben diversa attitudine psichica.

Il polinesiano tabu, a ben vedere, ha il suo primo riscontro e il suo germe culturale nella religione melanesiana, nelle cui annue cerimonie abbiamo già individuato equivalenti esperienze di paura nonché altrettante cautele istituzionali.

Il tabu o tempo sacro viene formalmente chiuso dal re o dal sacerdote al momento finale del ciclo rituale. *Il tema del tabu o periodo sacrale appartiene al sostrato agricolo. È la controparte religiosa di un'esperienza di lavoro ciclicamente impegnato – l'agricoltura –*, le cui ritmiche interruzioni o cesure sono funzionalmente e psicologicamente congiunte con il lavoro in atto.

Altro tema religioso delle feste polinesiane è quello *delle figure mitiche* preposte all'agricoltura. Le loro azioni prototipiche, la vita, il viaggio, la morte, il ritorno sono ripetuti nel rito. In certi casi infatti (Maui, Oro) si tratta di figure soggette a morte e rinascita, più spesso (Lono, Ra, Aloalo, Maui stesso, Limaua...) a partenza e ritorno. Si tratta di figure divine poste miticamente in rapporto con un intero pantheon e con gli uomini stessi. La loro presenza è ritenuta durevole (da loro dipende l'andamento della fertilità) e perennemente efficace nei confronti della vita ambientale e sociale. Si tratta, oltre e più che di eroi culturali, di «divinità» personali (*Atna*). Appartengono ad altrettanti pantheon locali, tra i cui membri v'è una notevole ripartizione di funzioni e compiti. La loro esistenza (talora pur attraverso alternanze di morte e rinascita) è praticamente immortale.

Si può parlare, a proposito di queste figure, di un «politeismo» polinesiano. Esso si appoggia sopra un fondamento sociale determinato, del quale è a sua volta espressione. Il politeismo polinesiano è il prodotto religioso di una società gerarchicizzata e aristocratica, con netta gerarchia politica e sacerdotale. Le figure divine preposte al mondo degli uomini sono altrettante ipo-

stasi – su piano religioso – della duplice aristocrazia (politica e religiosa) dominante nella società storicamente concreta degli uomini.[108]

Il complesso religioso degli enti divini si pone, nel Capodanno polinesiano, su un livello culturale più recente del tema dei morti *revenants* e di quello del tabu. Si tratta di un livello culturale specificamente polinesiano, e tutt'al più comune a civiltà di coltivatori altrettanto gerarchicizzate (cfr. Parte, III, Cap. IV). Il *tema delle figure divine* (e insomma il complesso del politeismo) è proprio e specifico del Capodanno polinesiano in confronto con quello melanesiano. Non si tratta più, come nella religione melanesiana, soltanto di anonimi spiriti in visita collettiva al villaggio. Si tratta di enti divini la cui effigie è ritualmente ossequiata, cui l'offerta di prodotti è rivolta, su cui è trasferito (con il rinnovo dei sacri paramenti) il bisogno di annuo rinnovamento incombente sulla società umana. *Il complesso politeista appartiene al Capodanno polinesiano in quanto festa di una società gerarchicizzata e aristocratica.*

Cospicuo nel Capodanno polinesiano e nelle feste agrarie congiunte è il *tema dell'unificazione sociale*. Si attua nell'omaggio rituale della classe comune ai capi minori o maggiori e soprattutto, in ordine, al re e al sacerdote supremo. L'omaggio e l'offerta d'una classe sociale alle classi sovraordinate confermano e sanciscono religiosamente, pur entro la distinzione delle classi, l'unità sociale. Concorrono al ruolo di unificazione sociale, sotto tale rispetto, altri temi caratteristici del Capodanno polinesiano, il tema dei finti combattimenti e quello congiunto della tregua di guerra. Tali temi vanno messi in rapporto con la presenza di una sviluppata classe guerriera, frutto della gerarchizzazione sociale e del regime dinastico delle locali monarchie. Oltre al comune intento apotropaico proprio d'ogni manifestazione d'orgia e violenza ritualmente ordinate, nella battaglia ritualizzata e ridotta a gara cerimoniale si esprime l'esigenza di una società che intende religiosamente redimersi dal rischio di catastrofiche rotture interne, di conflitti militari dinastici. Concorrentemente la tregua rituale di guerra annulla simbolicamente il medesimo rischio.

V'è anche il *tema del rinnovamento*, comune del resto e intrinseco ad ogni manifestazione di Capodanno rituale in genere. Si esprime attraverso il bagno purificatorio collettivo e regale (Hawai, Rotuma), nei riti vaticinatori e propiziatori (Hawaii), nell'accensione dei fuochi (Hawaii, Nuova Zelanda, Tikopia) nelle manifestazioni competizionistiche (Tahiti, Marchesi, Tonga,

Samoa, Pasqua, Hawaii) e orgiastiche in genere. Si esprime altresì nella riconsacrazione delle effigi divine (Tahiti, isole della Società, Marchesi...) o dei templi (Tikopia). Tuttavia il tema del rinnovamento tende in più d'un caso (Rotuma, Hawaii, Ontong Java) ad assumere coloritura e funzione speciali in rapporto alla persona del re (o del gran sacerdote). Si ha un rito simbolico di destituzione-rielezione, o uccisione-restaurazione del re (o del gran sacerdote). In esso si esprime pur sempre un'esigenza di rinnovamento legata calendarialmente al ciclo agrario, ma trasferita su un piano religioso ricco anche sotto questo rispetto di significato sociale.

Il tema dell'unificazione sociale ha pertanto maggiore rilievo nel Capodanno polinesiano che nelle civiltà religiose di coltivatori appena gerarchicizzate. Tanto più marcato inoltre è il suo rilievo, tanto più elaborate ed articolate sono le sue manifestazioni, rispetto alle civiltà della caccia-raccolta per nulla gerarchicizzate.

Il bisogno di sancire con ritmica periodicità religiosa l'unificazione sociale si fa tanto più intensamente sentire presso i Polinesiani, in quanto la loro società, notevolmente avanzata nel processo di gerarchizzazione e discriminazione classistica, sottostà alla minaccia di disgregarsi per impulso delle forze centrifughe ormai scatenatesi ad opera dello stesso processo di gerarchizzazione.

Il valore religioso del Capodanno in una società gerarchicizzata come quella polinesiana è complicato dunque da pressanti e precise valenze sociali. La sacra presenza del re e del sacerdote supremo, l'offerta graduata e scalare secondo gerarchia sociale, la stessa presenza degli enti divini tornano a garantire con annua periodicità l'unità dell'organismo sociale contro un'attuale minaccia di disgregazione ad opera dei divergenti interessi di classi, le quali nel corso dell'anno e della vita profana tendono vieppiù a discriminarsi.

In realtà nel Capodanno dei Polinesiani va attenuandosi quel contenuto fermentante di dramma e crisi vitale legato alla minaccia di fallimento dell'annuo lavoro e alla paura di carestia alimentare, quali sono al fondamento del Capodanno agrario e non agrario di società meno complesse nella loro struttura economico-sociale (cfr. Le civiltà della caccia e dei coltivatori privi di irrigazione). Ma, attenuata la crisi a sfondo economico, subentra una più energica crisi a sfondo sociale. Non per nulla il Capodanno polinesiano è talora (Rotuma, Pasqua, Ontong Java) una festa dell'elezione del re o del

gran sacerdote: non per nulla esso è in ogni caso (Tonga, Tahiti, Marchesi, Hawaii, Samoa, Tikopia) una celebrazione del re come intermediario fra società umana e potenze divine. Non per nulla il furore battagliero e competizionistico del gruppo viene ritualmente assorbito nei finti combattimenti, e le guerre che costituiscono il tipico prodotto di competizioni dinastiche vengono obbligatoriamente sospese nella tregua rituale del periodo festivo.

La crisi fondamentale della civiltà religiosa polinesiana, quale si esprime nel suo Capodanno, non è dunque più o solamente una crisi di mera origine agraria. Anzi nella misura in cui la produttività agricola per ragioni tecniche nonché ambientali è resa più sicura e costante, mentre perciò stesso la crisi d'ordine agrario perde mordente, si è sviluppata una nuova minaccia e – su piano religioso – una corrispondente esigenza di riscatto. In Polinesia *l'impulso disgregatore delle forze centrifughe proprie di una società divisa in nette classi sociali, conferisce alla festa di Capodanno la funzione di riscattare la società stessa dal rischio della disgregazione.*

Il rito di destituzione o uccisione simbolica del re altro non è che la realizzazione, quintessenzialmente religiosa e simbolica, di quella *anarchia* o disgregazione che sul piano storico minaccia la compagine sociale. Ma l'immediata restaurazione (talora anche l'elementare rito di elezione o conferma annua) del re realizza il drammatico superamento di quella crisi sociale, che nel rito è periodizzata e perciò già avviata a un suo completo riscatto.

Vero è dunque che il rituale concernente la rielezione (ed eventualmente previa destituzione) annua del re si appoggia su un'ideologia fondamentalmente agraria di periodica morte-rinascita. Questa è a sua volta legata al sostrato economico-esistenziale della società.

Tuttavia, in virtù delle nuove forze sociali operanti in seno alla civiltà gerarchicizzata, su tale fondo agrario si è instaurato un complesso di «unificazione sociale» che si accentra sulla persona del re sacro e divino.[109] Corrisponde a un rischio di anarchia la cui espressione più drammatica, il cui più clamoroso riscatto sono realizzati nell'annuo rito di (eliminazione-)rielezione del re. In realtà *ogni Capodanno di società «primitive» gerarchicamente composte è soprattutto una riaffermazione del potere regale, nel quadro di una formale convalida della solidarietà fra le classi e fra i gruppi sociali.*

e) Il complesso solare-agrario e il problema delle componenti culturali polinesiane.

Feste e miti polinesiani celebrano una stagione di abbondanza e luce contrapposta a una stagione di sterilità e tenebre. I grandi cicli festivi (Tahiti, isole della Società, Marchesi, Tonga...) sanciscono mediante riti di offerta e d'inaugurazione un inizio (Capodanno) e, dopo intervallo plurimensile, una fine del ciclo di produzione: come se si verificasse un arresto vegetativo e una crisi di improduttività che in realtà nell'ambiente locale non hanno riscontro. Anche il grande ciclo di Capodanno alle Hawaii sostanzialmente ricopre la fase plurimensile di maggior produzione. Più volte però (Rotuma, Tikopia...) si celebrano addirittura due Capodanni equidistanti fra loro, entro un unico anno astronomico basato sul ciclo delle Pleiadi.

Comunque, la produzione agricola relativamente uniforme e continua nel corso dell'anno porta ad una contraddizione apparente con i contenuti mitico-rituali contrapponenti rigorosamente fasi di carestia e di abbondanza. Anche l'escatologia sancisce del resto un alterno stagionale andirivieni dei morti – seguendo la via del sole – da un regno di tenebre a un regno di luce.

V'è differente struttura nel calendario religioso di Melanesia e di Polinesia. Nella religione melanesiana del Capodanno fine e reinizio appartengono a un medesimo breve ciclo rituale. Ciò sta in rapporto con l'immediata ripresa del ciclo di produzione e lavoro. La data del Capodanno melanesiano è in relazione all'unico, o quanto meno predominante annuo raccolto di ignami, per giungere al quale la comunità ha da passare per una fase più o meno critica di carestia. Diversamente accade per i cicli festivi polinesiani. Questi si protraggono generalmente per tutta la fase di maggior produzione, cui manca l'esperienza di carestia vera e propria. Per di più, vi ritorna insistente la contrapposizione fra stagione di sole-fertilità e stagione di tenebre-sterilità.

Il *tema solare* impronta le feste, l'escatologia, i miti polinesiani. La fisionomia di gran parte degli eroi culturali (Maui) o enti divini (Maui stesso, Oro, Ra, Limaua, Aloalo, Lono...) preposti miticamente al Capodanno polinesiano ha sensibili tratti solari che richiamano una vicenda annua del sole in stretto rapporto con l'andamento delle coltivazioni.

Tale è il caso di Maui che visita periodicamente il sotterra, vi sposa l'avvenente Hina, figura lunare dei fiori e dei profumi vegetali, trae alla luce il mon-

do sotterraneo di Hina.[110] Tale è il caso di Lono che, uccisa la sposa Laka, annualmente si diparte per la via del mare verso l'ignoto, e porta seco cibi vegetali. Con il suo promesso e atteso ritorno egli sarà latore di cibi e abbondanza. L'«addio degli dèi», con il loro successivo ritorno alla nuova stagione, ripete in Tahiti, Huahine e altrove lo stesso tema mitico – rituale. Anche alle Marchesi si piange il dio solare defunto, che dovrà ritornare. Infine Ra (tra i Maori), ora scende sotterra a sposare l'«Inverno» – Hine Takurua), ora risale alla luce per sposare l'«Estate» (Raumati).[111]

L'accensione rituale dei fuochi a Capodanno (Marchesi, Hawaii, Tikopia, Nuova Zelanda) è un tratto di religiosità tipicamente solare. Del resto spegnimento e riaccensione rituale di fuochi si riscontrano sistematicamente con valore solare o addirittura solstiziale presso civiltà religiose in cui esplicito è il culto solare. Così è nel Capodanno in Giappone e tra cerealicultori, (v. oltre) tra gli Eschimesi e popoli nordici in genere.

La caratteristica coloritura agraria propria del culto solare polinesiano,[112] onde il sole è religiosamente considerato nel suo rapporto con la fertilità e – per contrapposte stagioni – con la sterilità della terra, trova risonanza in certe tradizioni che, pur non presentandosi legate alla religione del Capodanno e dei campi, converrà riferire. Riguardano l'origine e la provenienza dei remoti progenitori della stirpe.

Nell'isola di Pasqua, un indigeno interpellato da viaggiatori americani (nel 1866) circa il contenuto di una locale tavoletta graffita, lesse e interpretò nella maniera seguente: «In quella terra felice e bella... gli dèi del cielo trascorrono il loro tempo nell'acqua *durante la stagione fredda...*; l'uccello nero-bianco vorrebbe raggiungere il cielo, ma glielo vieta *la crudezza del freddo*».[113] Pare di ravvisare una variazione del tema mitico visto tra i Maori, di Ra che discende «sotto l'oceano» quando sopravviene l'inverno. Comunque, si allude ad una regione a clima invernale particolarmente rigido.

Il computo del tempo in base alla notte piuttosto che al giorno è comune in Polinesia. Ciò è parso strano a qualcuno, in relazione al fatto che nell'ambiente locale la notte non ha mai, nel corso dell'anno, durata e rilievo notevolmente più cospicui del dì.[114] Notte e dì realmente hanno differenze di scarsa entità.[115] Ci sembra peraltro arbitrario attribuire all'usanza in questione un valore assoluto di indice – come invece si è fatto dal Brown – circa una supposta provenienza dei Protopolinesiani da paesi a inverno oscuro con

giornate brevi.[116] Invece particolarmente indicativi e probanti in tal senso sono alcuni elementi ergologici, con la loro particolare diffusione geografica, di cui diremo più innanzi. Ma conviene per ora fermarsi ai tratti mitologici e comunque tradizionali.

Un mito di Rarotonga racconta che «nel paese degli antenati gli alberi verdeggiavano soltanto per metà dell'anno, e gli uomini camminavano nell'acqua».[117] È il quadro sommario di un paese a inverno freddo, con vegetazione a foglie decidue e con terreni presumibilmente inondati. Certamente gli erti isolotti vulcanici nei quali vivono i Polinesiani oggidì non hanno nulla a che fare con il mitico remoto paese degli antenati.

La tradizione rarotongana concernente la patria remota degli avi si riferisce a un paese indicato con nome complesso, che se ha aperto da un lato il campo alle più ardite congetture in proposito, è stata e rimane tuttora un'autentica oscura *crux interpretum*. *Atia-te-varinga-nui* è il nome mitico della patria originaria dei Rarotongani. In quella terra uomini e dèi convivevano – narra la tradizione –, nonché i grandi re. In quella terra ebbero origine le feste, e in particolare le grandi feste annuali delle primizie (Takarua-tapu, cioè il Capodanno) a cui convenivano tutti gli dèi (Rongo, Tane, Ruaruku, Tu, Tangaroa, Tongaiti. . .). Si riunivano colà i sacerdoti in assemblea ed eleggevano il re. Là il Cielo Padre (Te-Tumu) e la Terra Madre (Papa) avevano creato gli dèi e il genere umano. Là anche attualmente tornano a radunarsi gli spiriti dei morti prima di allontanarsi definitivamente per le loro sedi rispettivamente celesti o infere. Atia-te-varinga-nui corrisponde per molti rispetti a quella che a loro volta le tradizioni Maori designano come patria degli antenati Maori, *Hawaiki-nui*, ovvero *Irihia*: sono le sedi ove amano recarsi i morti Maori.[118]

Partiti da Atia-te-varinga-nui, gli antichi fondatori della stirpe sarebbero pervenuti dopo varie peregrinazioni al paese di Hawaiki, ove avrebbero trovato l'albero del pane. Secondo la tradizione essi cominciarono allora a coltivarlo.[119]

Fu il Percy Smith ad avanzare per primo la tesi ardimentosa, secondo cui Atia-te-varinga-nui significherebbe «Atia (?) coperta di riso». Con ciò si inferiva che nella loro terra originaria – quale che fosse – i Protopolinesiani sarebbero stati risicultori e si sarebbero poi trasformati in arboricultori (albero del pane) al loro arrivo in Polinesia (Hawaiki).[120] Il fondamento del-

l'argomentazione non è, per dir vero, dei più solidi. Fatto sta che *vari*, radice del nome *varinga*, è interpretato con il significato di *riso*, per l'affinità con voci indonesiane e malesi quali *padi*, *pare*, *fare*, *peri*, ecc. tutte designanti il riso. Tale è la base linguistica dell'interpretazione del Percy Smith, che del resto ha incontrato notevole credito fra gli studiosi.[121] Vero è che si danno, a rigore, altre interpretazioni possibili del termine *vari*. Il Gill l'interpreta come «antico», «primordiale»; A. K. Newman come denominazione di un albero indiano, *Ficus religiosa*.[122] Vero è anche che nel linguaggio odierno polinesiano il termine significa «fango», e la designazione di «Atia ricca (= coperta) di fango» (anziché di «riso»)[123] può indicare miticamente la terra del caos e delle origini, ove gli uomini «mangiavano fango», secondo una tematica mitologica comune presso le civiltà più svariate.

Nella tradizione Maori ritorna il tema della remota patria primeva (*Irihia*), nella quale il clima era caldo e gli uomini, di carnagione scura, coltivavano il riso. Il Best identifica la detta regione con l'India. Egli si fonda sull'analogia fra il nome Irihia e l'antico nome sanscrito dell'India, *Vrihia*.[124]

A rigore la già vista tradizione rarotongana di una terra degli antenati ove gli uomini «camminavano nell'acqua», e d'altra parte i labili, vaghi temi tradizionali concernenti la patria lontana dai terreni inondati e congiunta risicultura non valgono, agli effetti di una storia retrospettiva, più di quanto valga una qualunque mitologia delle origini: neppure se vi si associ – seguendo in ciò il Rivers e il Williamson – l'analisi dei complessi mitico-rituali di feste agrarie polinesiane, in cui sembra emergere un'esperienza di lavoro che forzatamente si ferma o «muore» ad ogni ritorno di «inverno», per tornare con la stagione che nasce.[125] Il tema solare-agrario dell'annuo e alterno viaggio al regno ctonio da parte di un eroe, di varie divinità, dei morti stessi, è significativo in tal senso.[126]

Sul piano di una comparazione religiosa già Nora K. Chadwick ravvisò notevoli corrispondenze tra la mitologia polinesiana e giapponese. Affine è in esse la cosmogonia con creazione da genitori divini. Comune è il tema di un Cielo e di una Terra originariamente congiunti; affini sono i sistemi teologici di famiglie divine, il culto del cielo, il culto del re divino con gerarchia sociale e classe sacerdotale. Comune è infine – secondo l'autrice – il tema mitico dell'eroe o dio che scende sotterra dal cielo in cerca della sposa defunta. Così Susanowo, secondo il sacro testo di religione Shinto, il Kojiki,

scende dal cielo – regno della solare sorella Amaterasu – nella dimora dei morti a visitare la madre; così Izanagi scende tra i morti a cercare la sposa.[127] La mitologia polinesiana secondo le conclusioni della Chadwick potrebbe aver subìto determinanti influenze lungo l'itinerario stesso (Giappone, Asia orientale) seguito dai Protopolinesiani nella loro migrazione verso il Pacifico: né è necessario pensare che l'intero corredo mitologico dovesse appartenere al centro d'irradiazione (Asia sudorientale, Indonesia) della stirpe.[128]

Poiché a nostro avviso al fondamento d'ogni complesso mitico-rituale v'è un contenuto irrazionale emotivo, per quanto esso agisca sopra esperienze esistenziali concrete, consideriamo arbitrario attribuire (come Rivers, Williamson, Chadwick) alle tradizioni religiose, avulse dal rispettivo contesto etnico e culturale, un valore autonomo e dimostrativo ai fini della ricostruzione d'una storia reale della civiltà portatrice. In realtà solo un esame storico-comparativo della civiltà polinesiana organicamente considerata sotto l'aspetto etnico, linguistico, culturale può gettare una definitiva luce sui vari temi di civiltà religiosa (in particolare, nel caso nostro, sul tema solare-agrario) e sul livello storico-culturale pertinente a ciascuno.

Sotto tale riguardo, un tratto culturale degno di considerazione è l'*irrigazione* in quanto pratica usuale dei Polinesiani. L'irrigazione in quanto tecnica agricola non può comprendersi nel suo momento di genesi se non in ambienti alluvionali di grandi pianure fluviali. Non è un caso che l'Asia conservi a tutt'oggi i segni di una primigenia pratica dell'irrigazione del riso: in Asia orientale è sorta la risicultura, e il riso è sistematicamente irrigato.[129] Particolarmente in Cina è in uso una tecnica antica mediante la quale il campo che d'estate dà raccolto di riso, d'inverno è utilizzato per la pesca, in virtù di seme di pesce artificialmente portatovi dopo il raccolto.[130] Non a caso il taro, altra pianta d'origine asiatica, in Asia orientale viene sistematicamente irrigato.[131]

Nell'Asia orientale (soprattutto in Cina) l'irrigazione trova il suo terreno naturale originario. Del resto geneticamente essa non è che riattuazione, tecnicamente sfruttata, di condizioni osservate al naturale.

Se gli aspri e montani isolotti vulcanici dell'Oceano Pacifico possono aver consentito la conservazione, ad opera di genti immigrate (i Protopolinesiani), d'una pratica ardua in quei suoli (tanto ch'essa richiede sovente la terrazzatura del terreno), ci sembra doversi escludere la possibilità di una nascita

in loco della tecnica irrigua.[132] L'irrigazione del taro è elemento indicativo di una notevole componente culturale polinesiana d'origine asiatica.

Del resto nel riconoscere lontana dalla sede attuale la più antica patria dei Polinesiani sono consenzienti gli studiosi più vari. Sotto il rispetto sia antropologico che linguistico, culturale, archeologico – per non parlare delle genealogie mitiche – vi sono elementi sicuri onde attribuire la provenienza dei Polinesiani attuali, o almeno di una notevole componente della loro stirpe e cultura, a regioni d'oltremare.

Quanto però alla localizzazione precisa della patria dei gruppi immigrati e agli itinerari seguiti migrando, le opinioni più disparate si sono avvicendate e tengono il campo. L'opinione corrente e più antica li fa venire dall'Asia meridionale: attraverso l'Indonesia li fa giungere a un punto della Polinesia centrale (Samoa, Tonga, Tahiti) corrispondente alla sede Hawaiki di cui parlano innumerevoli tradizioni.[133] Di qui si sarebbero irradiati alla periferia (Hawaii, Marchesi, Pasqua, Nuova Zelanda). L'opinione è stata recentemente modificata da Sir Peter Buck, che propende a fissare un itinerario settentrionale moventesi dall'India alla Micronesia, di qui alla Polinesia centrale, quindi orientale e occidentale.[134] Altri hanno suggerito un'origine dall'Assam,[135] mentre l'opinione fondamentale di Handy è che in Polinesia sostanziali elementi di una elevata civiltà religiosa dall'India siansi mescolati con elementi di provenienza cinese.[136]

In realtà, sotto il rispetto sia antropologico che culturale e linguistico la civiltà polinesiana è sostanzialmente composita.[137] Il problema è pertanto di discriminare alcune componenti essenziali, più che di definire una unica (quale che sia) «origine» della civiltà in questione.

Vero è che taluno ha proposto e sostenuto un'«origine» americana dei Polinesiani attraverso il Pacifico.[138] Ma v'è chi invece riporta – come l'Heine Geldern – tanto la civiltà polinesiana che quella dell'America Settentrionale a una comune matrice dall'Asia sud-orientale.[139]

Fra tante e così disformi «teorie» va assumendo consistenza crescente, per molteplicità di concorrenti fattori, la tesi di una componente etnico-culturale proveniente dal Giappone,[140] o comunque dal complesso geografico che da Celebes va fino a Formosa e alle Filippine. È l'opinione di F. Speiser,[141] cui spetta di avere corretto le facili, suggestive «teorie» di una razza «nordica» ed

«europoide» attribuita ai Polinesiani,[142] nonché le vecchie illazioni circa un'eventuale parentela di figure divine polinesiane e germaniche.[143]

È importante in proposito una recentissima indagine compiuta dallo studioso svedese Bengt Anell su un particolare complesso della cultura materiale oceanica. Analizzando su scala comparativa gli *attrezzi da pesca* delle civiltà del Pacifico, l'Anell è giunto a concludere che: 1) gli attrezzi da pesca tipici della cultura melanesiana appartengono a una sfera culturale sudasiatica di cui la Melanesia pare costituire l'avamposto orientale; 2) il complesso degli attrezzi da pesca della Polinesia e Micronesia appartengono ad una cultura nord-eurasiatica (tranne in alcuni casi in cui abbiano distribuzione interoceaniana). L'autore osserva che esiste una ben definita linea di demarcazione, quanto agli attrezzi da pesca, tra cultura melanesiana e polinesiana. Egli conclude che, mentre generalmente l'area malese è ritenuta centro d'origine e di migrazione dei Protopolinesiani, l'esame dell'attrezzatura pescatoria indica come zona di provenienza immediata l'Asia nordorientale, soprattutto il Giappone. In definitiva l'Anell distingue, per l'Oceania in genere, due correnti culturali, ben definite quanto all'origine e ai loro diversi itinerari: una *corrente meridionale* (l'autore parla, ben inteso, di culture pescatorie) proveniente dalle regioni costiere dell'Oceano Indiano, diretta a occidente verso l'Africa e la regione Mediterranea, a oriente verso l'arcipelago Malese e la Melanesia; una *corrente settentrionale* con tracce nell'Eurasia settentrionale, pervenuta (attraverso lo stretto di Bering, anche in America), attraverso il Giappone, in Micronesia e Polinesia.[144]

Tali risultati sembrano particolarmente significativi in quanto che si riferiscono a elementi culturali che nell'ambiente oceaniano rivestono un enorme valore indicativo, in virtù dell'importanza della pesca nell'economia di queste popolazioni.

Ai risultati dell'Anell vanno aggiunti quelli, indipendenti e concordi, di R. Heine Geldern, fatti propri da Felix Speiser, circa la pertinenza di un altro elemento tipico della cultura polinesiana, l'ascia quadrangolare, all'area culturale del Giappone.[145] Lo Speiser riporta a sua volta la cultura dell'Asia orientale, onde la componente polinesiana promana, a una matrice settentrionale eurasiatica comune anche alla cultura occidentale europea.[146]

A sua volta il Labberton, su fondamenti linguistici, ha rilevato le strette e fondamentali analogie etimologiche, sintattiche, affissionali esistenti tra l'idio-

ma Nipponico e gli idiomi Malese-Polinesiani,[147] che d'altronde si differenziano, per più elaborata sintassi, fissità di linguaggio, ecc., dagli idiomi melanesiani.[148] I risultati del Labberton sul piano linguistico concordano in pieno con quelli, pur indipendenti, dell'Anell (sugli attrezzi da pesca), dell'Heine Geldern e Speiser (sull'ascia quadrangolare), del Biasutti (su una componente antropologica premongolide della stirpe polinesiana), e infine con quanto da noi sostenuto sull'origine dell'irrigazione in Polinesia dall'Asia orientale. Del resto sul piano linguistico anche la tesi di Lanyon-Orgill, che in polemica con quella del Labberton pone in Cambogia la sede primaria degli idiomi oceaniani, riconosce una linea migratoria settentrionale che passerebbe per Formosa e Corea.[149]

Pertanto per più concorrenti risultanze si deve riconoscere ormai in Polinesia una componente etnico-culturale di provenienza dall'area nipponica.

NOTE

1. Handy, *Polynesian religion, l. c.*, p. 302.
2. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 516-8.
3. W. W. Gill, *Life in the southern Isles*, London, 1876, p. 99, n. 1; Id., *Myths and songs from the South Pacific*, London, 1887, p. 44.
4. Williamson, *Religious and cosmic beliefs in Central Polynesia*, Cambridge, 1933, II, pp. 18-20.
5. Handy, *The native culture of the Marquesas*, «B. P. B. Mus. Bull.», 9, 1923, pp. 218, 351.
6. Moerenhout, *Voyages*..., I, p. 502.
7. In alcune zone d'influenza agricola melanesiana (Tonga) l'igname è la specie coltivata più importante. In altre (Tikopia) il ruolo dell'igname è rimasto preponderante nel rituale, ma non nell'agricoltura.
8. D. Malo, *Hawaiian antiquities*, Honolulu, 1951, p. 140.
9. Ad Hawaii propriamente detta – secondo il Malo – il ciclo Matahiki andava da ottobre (*Ikuwa*) a gennaio (*Kaelo*).
10. D. Malo, *op. cit.*, pp. 142, 153.
11. D. Malo, *op. cit.*, pp. 30, 36.
12. D. Malo, *op. cit.*, pp. 152, 157. Ciò avveniva ad Hawaii propriamente detta: nelle varie isole dell'arcipelago l'inizio d'anno variava.
13. R. Firth, *The work of the Gods in Tikopia*, London, 1940, vol. I, pp. 2-4.
14. T. Henry, *Ancient Tahiti. Based on material recorded by J. M. Orsmond*, «B. P. B. Mus. Bull.», 48, 1928, p. 177.
15. Handy, *The native culture of the Marquesas*, «B. P. B. Mus. Bull.», 9, 1923, pp. 216-8, 307.
16. Handy, *Polyn. Religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, p. 311.
17. Moerenhout, *op. cit.*, II, p. 154.
18. K. P. Emory, *Tuamotuan religious structures and ceremonies*, «B. P. B. Mus. Bull.», 191, 1947, pp. 68-9.
19. Emory, *op. cit.*, pp. 66-70.
20. Williamson, *op. cit.*, II, pp. 1-4.
21. *Ib.*, pp. 18-20.
22. *Ib.*, p. 18.
23. Williamson, *op. cit.*, II, p. 5. Anche l'eventuale ritorno di spiriti individuali segue il corso del sole. «Lo spirito di Veetini, dopo aver indugiato in terra ed essere tornato a rendere visita ai suoi familiari, disparve verso occidente, rapido, sull'orma del sole» (W. W. Gill, *Myths and songs of South Pacific*, London, 1887, pp. 181 sgg.). Qui si tratta della leggenda relativa al ritorno di un singolo eroe defunto, non a un ritorno collettivo.
24. Gill, *op. cit.*, pp. 157 sg.
25. Williamson, *op. cit.*, II, pp. 7-8, 11, 12, 16.

26. J. R. Forster, *Observations made during a voyage round the world*, London, 1778, pp. 554 sgg.
27. W. Ellis, *Polynesian researches*, London, 1831, I, p. 403.
28. Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), *Ethnology of Mangareva*, «B. P. B. M. Bull.», 157, 1938, pp. 501, 505.
29. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 517-8.
30. *Ib.*, p. 502.
31. *Ib.*, pp. 502, 503, 516.
32. *Ib.*, p. 502.
33. *Ib.*, pp. 503, 516.
34. *Ib.*, pp. 521, 523.
35. Tuttavia l'anno astronomico per gli indigeni andava da novembre, con la levata eliacale delle Pleiadi, a maggio con la loro discesa sotto l'orizzonte, e da maggio nuovamente a novembre (Handy, *Polynesian Religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, pp. 300-1).
36. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 514-5, 517-8.
37. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 518-20.
38. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 514-5.
39. D. Tyerman, *Journal of voyages and travels by Rev. D. Tyerman and G. Bennet ... in the S. Sea Islands*, London, 1831, cit *apud* Williamson, *op. cit.*, II, p. 164.
40. D. Malo, *Hawaiian antiquities*, «B. P. B. Mus. Special Publications n. 2», Honolulu, 1951, pp. 206-7, 208 nota. 5.
41. Handy, *op. cit.*, pp. 112-3.
42. Handy, *Polynesian Religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, p. 296.
43. R. B. Dixon, *The mythology of all races*, IX *Oceanic*, Boston, 1916, p. 82.
44. Te Rangi Hiroa (P. Buck), *Ethnology of Mangareva*, «B. P. B. M. Bull.», 157, 1938, p. 427.
45. F. W. Christian, *Notes on the Marquesas*, «Journ. of Polyn. Soc.», IV, 1895, pp. 188-9.
46. G. Grey, *Polynesian mythology and ancient traditional history*, Auckland, 1885, pp. 10-35, particolarmente p. 21.
47. T. Henry, *Ancient Tahiti*, «B. P. B. M. Bull.», 48, 1928, pp. 466-7. Cfr. anche, per lo stesso mito narrato da un indigeno polinesiano: NN., *The Maui myths*, «Journ. Polyn. Soc.», 149, 1929, pp. 1-26, spec. p. 14.
48. M. Mead, *Social organization in Manua*, «B. P. B. Mus. Bull.», 76, 1930, p. 164; G. Turner, *Samoa*, London, 1884, p. 21.
49. E. M. Loeb, *History and tradition of Niue*, «B. P. B. M. Bull.», 32, 1926, pp. 125-7.
50. G. Turner, *Samoa, a hundred years ago and long before*, London, 1884, 152.
51. J. B. Stair, *Jottings on the mythology and spirit-lore of old Samoa*, «Journ. Polyn. Soc.», 5, 1905, pp. 54-5.
52. Handy, *Polyn. Relig.*, p. 310.
53. Non per nulla l'arcipelago di Tonga, con Tongatabu isola principale, è il più occidentale della Polinesia. L'influsso culturale melanesiano vi è intenso, tanto quanto alle Figi (subito a nordovest di Tonga) è potente l'influsso polinesiano. L'igname domina nell'agricoltura melanesiana.

54. W. Mariner, *An account of the Natives of the Tonga Islands*, Edinburgh, 1827, vol. II, pp. 85, 168-173.

55. R. W. Williamson, *Social and political systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924, III, pp. 350-1, I, p. 162.

56. Mariner, *op. cit.*, Boston, 1820, pp. 385-7.

57. Mariner, *op. cit.*, Edinburgh, 1827, I, p. 201, II, p. 133.

58. J. S. Gardiner, *The Natives of Rotuma*, J. R. A. I., 27, 1898, p. 461.

59. NN., *The Samoan division of time*, «Journ. Polyn. Soc.», 146, 1928, pp. 229 sg. Per Tahiti, v. retro, nota 35.

60. W. W. Gill, *Life in the southern Isles*, London, 1876, p. 99 n. 1; Id., *Myths and songs from the South Pacific*, pp. 44, 307.

61. David Malo, *Hawaiian antiquities*, Honolulu, 1951, pp. 30, 36.

62. Senza considerare la grande variabilità dell'inizio dell'anno tra genti di una e altra isola del gruppo Hawaii, secondo il Malo l'anno inizia dopo il ciclo Matahiki (Makahiki), cioè in febbraio (*op. cit.*, pp. 34, 152, 157).

63. E. Best, *The Maori division of time*, «Journ. Polyn. Soc.», 1923, pp. 23-35; R. Firth, *Primitive economics of the N. Z. Maori*, London, 1929, p. 64; NN, *The Samoan division of time*, «Journ. Polyn. Soc.», 1928, p. 230.

64. L. Austen, «Oceania», IX, 3, 1939, p. 242.

65. Gardiner, *op. cit.*, pp. 461-7.

66. Williamson, *The social and political systems of Central Polynesia*, III, pp. 335-9.

67. J. G. Frazer, *The Dying god* (*The Golden Bough*, III), London, 1911.

68. Per la sacralità e la divinità del re in Polinesia, cfr. Williamson, *op. cit.*, III, pp. 61-96. Per l'identificazione e l'associazione del re con il sole, cfr. *ibid.*, III, pp. 74, 76, 84.

69. R. Parkinson, *Nachträge zur Ethnographie der Ontong-Java-Inseln*, «Intern. Archiv. f. Ethnographie», XI, 1898, p. 196.

70. Secondo autori come Frère Eugène e Lapelin, citati da R. W. Williamson (*The social and political systems . . .*, I, pp. 394-5), si trattava d'una scelta del re nuovo; secondo W. J. Thomson (*ibid.*, pp. 395-6), il vincitore della gara non era eletto re, ma acquisiva certi privilegi speciali validi per la durata dell'anno.

71. S. Routledge, *The mystery of Easter Island*, London, 1919, pp. 254-262; Williamson, *op. cit.*, I, pp. 395, 404-7.

72. I Maori coltivavano soprattutto kumara (o patata dolce) e taro: cfr. E. Best, *Maori agriculture; cultivated food-plants of the Maori and native methods of agriculture*, «Journ. Polyn. Soc.», 156, 1930, pp. 346-379; 157, 1931, 1-22.

73. E. Tregear, *The Maori race*, Wanganui, 1904, pp. 113, 467-8. *Hakari*, nome della «festa del Sole», divenne in seguito denominazione comune per qualsiasi festa.

74. È comune in Polinesia e in varie versioni il mito dell'eroe Maui che rallenta il sole troppo veloce (per lo più acchiappandolo al laccio). Ma questo tema mitico è di diffusione universale, oltreché in Oceania (anche in Melanesia) trovandosi anche in America e Africa (Kath. Luomala, *Oceanic, American Indian, and African myths of snaring the Sun*, « Bernice P. B. Mus. Bull.» (Honolulu), 168, 1940).

75. Tregear, *op. cit.*, p. 467.

76. A. Fornander, *Collection of Hawaiian antiquities and folklore, translated and edited by Th. G. Thrum*, «B. P. B. Mus. Memoirs» (Honolulu), VI, 1, 1919-20, pp. 34-44.
77. Handy, *Polynesian religion*, «B. P. B. M. Bull.», 34, 1927, p. 301.
78. D. Malo, *Hawaiian antiquities, translated by N. B. Emerson*, «B. P. B. M. Special Publications», 2, (1903), rist. 1951, p. 141.
79. Malo, *op. cit.*, pp. 142, 153.
80. Handy, *op. cit.*, p. 297.
81. Fornander, *op. cit.*, VI, 1, p. 42; Malo, *op. cit.*, pp. 142-4, 146, 148. All'effigie di Lono era per l'occasione apprestata una specie di vessillo di tapa, pendente sotto la statuetta del dio retta da un bastone.
82. Malo, *op. cit.*, p. 143.
83. I. Goldman, *Status rivalry in Polynesia*, «Amer. Anthropol.», 57, 4, 1955, pp. 690-1.
84. Malo, *op. cit.*, pp. 145, 148-9.
85. Malo, *op. cit.*, p. 150; Emerson, *apud* Malo, *op. cit.*, p. 155.
86. Malo, *op. cit.*, p. 150.
87. In tutta la Polinesia è a tuttoggi diffusa una speciale forma di gara sportiva (*tika*) la cui parentela con gli antichi riti di fertilità annui o feste di Capodanno – e in particolar modo con il rito Matahiki – è stata intravvista. Si tratta di una competizione sportiva oggi completamente scaduta a ruolo secolare, ma che si svolge tuttora nei luoghi già sacri, cioè templi (marae) e monumenti megalitici. Consiste nel lanciare una canna a distanza facendola abilmente rimbalzare e risaltare più volte in aria. Il gioco non è legato oggi ad alcuna data calendariale precisa, a differenza della festa Matahiki e degli antichi riti di fertilità legati al levare delle Pleiadi e all'andamento delle coltivazioni (K. Hye-Kerdal, *Tika, an old mystery-game in the Pacific*, «Journ. Polyn. Soc.», 64, 1955, 2, pp. 197-226; Id., *The secret of the jumping stick*, «Journ. Polyn. Soc.», 64, 1955, 1, pp. 35-43).
88. Malo, *op. cit.*, pp. 151, 156.
89. Handy, *op. cit.*, pp. 112; Lord Byron, *Voyage of H. M. S. «Blonde» to the Sandwich Islands in the years 1824-25*, London, 1826, p. 11.
90. Handy, *op. cit.*, pp. 112, 296-7; Malo, *op. cit.*, pp. 151, 156.
91. Martha Beckwith, *Polynesian mythology*, «Journ. Polyn. Soc.», 49, 1940, pp. 27-8.
92. A Tonga l'offerta annua di primizie aveva luogo, come s'è detto, in ottobre. V'è parentela, sia pure parziale, tra il rito di Tonga e la festa Matahiki di Hawaii. Si è già detto come Aloalo, dio della fertilità di Tonga, corrisponda a Lono.
93. Handy, *op. cit.*, p. 302.
94. R. Firth, *The work of the Gods in Tikopia*, vol. 1, London, 1940, pp. 2-3, 91, 134-5.
95. Firth, *op. cit.* 1, p. 135.
96. Firth. *op. cit.*, 1, pp. 96, 97, 98.
97. *Ib.*, p. 98.
98. *Ib.*, pp. 14-20.
99. *Ib.*, pp. 6-10.
100. *Ib.*, p. 1.
101. *Ib.*, pp. 47, 84.
102. Firth, *op. cit.*, 1, pp. 66, 90.

103. Firth, *op. cit.*, II, pp. 270-277.
104. Firth, *op. cit.*, I, 182, 185.
105. Firth, *op. cit.*, I, p. 185.
106. Firth, *op. cit.*, II, p. 339. L'irrigazione è impiegata nella coltivazione di radici (*turmeric*) ad uso sia commestibile sia per estrazione di pigmento importante nell'ornamentazione di oggetti e luoghi sacri (II, pp. 332-42).
107. Firth, *op. cit.*, I, p. 19.
108. «Questi esseri» dice R. Firth degli *Atua* o dèi Tikopiani «hanno un'organizzazione sociale parallela a quella degli indigeni. Secondo noi essi essenzialmente costituiscono la proiezione fantastica ed emozionale della società umana» (op. cit., II, p. 376).
109. Per la divinità del re in Polinesia, cfr. A. M. Hocart, *Kingship*, London, 1927, pp. 12-13, 70 sgg. Il re è divino e discende dagli dèi (Samoa, Sandwich, Tokelau, Tonga, ecc.); il re è sacerdote supremo (Tokelau). A Tahiti il re è identificato con il sole, è «colui che regge il sole»; quando egli abbandona il potere si dice che «il sole è tramontato». A Figi l'incoronazione del re comporta una cerimonia di morte e rinascita del re stesso.
110. Circa il tema mitico del dio cielisolare che guarda alla terra, vi scorge una bella donna e scende a prenderla in sposa, cfr. M. Beckwith, *Polynesian Mythology*, «Journ. Polyn. Soc.», 49, 1940, pp. 19-38.
111. Circa il complesso solare di *Ra*, e affini *Ra'a*, *Raka*, *Ranga*, cfr. K. Luomala, *Documentary research in Polynesian mythology*, «Journ. Polyn. Soc.», 49, 2, 1940, pp. 175-198. *Raumati* significa etimologicamente «stagione delle foglie»: Cfr. J. Macmillan Brown, *Maori and Polynesian, their origin, history and culture*, London, 1907, p. 122.
112. Nonostante varie polemiche in contrario, non possono negarsi anche in Melanesia tracce ravvisabili di un vecchio culto solare. Tuttavia manca in esse una corrispondente coloritura agraria. Il sole è considerato prevalentemente nel suo ciclo diurno. Cfr. W. H. R. Rivers, *Sun-cult and megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», 17, 1915, 3, p. 434; *The history of Melan. Soc.*, II, p. 513; O. Mayer, *Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom, Neu-Pommern, Südsee*, «Anthropos», 3, 1908, p. 700; J. Meier, *Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatom, Bismarck Archipel, Südsee*, «Anthropos», 7, 1912, 706; F. Speiser, *Melanesien und Indonesien*, «Zeitschr. f. Ethn.», 6, 1939, pp. 464-5 (nega ogni elemento astrale nella mitologia melan.); Malinowski, J. R. A. I., 57, 1927, p. 205 (nega ogni traccia di mitologia solare); H. Meyer, *Wunekau, oder Sonnenverehrung in New Guinea*, «Anthropos», 1932, pp. 423 sgg., 819 sgg., 1933, pp. 27 sgg.; A. Riesenfeld, *The megalithic culture of Melanesia*, Leiden, 1950, pp. 381-5, 611-29 (contraddice ogni interpretazione solare data dai precedenti autori alla mitologia melan.).
113. J. M. Brown, *Maori and Polynesian . . .*, p. 63.
114. J. Macmillan Brown, *op. cit.*, p. 62.
115. R. Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, Torino, 1947, p. 28.
116. L'usanza in questione potrà riallacciarsi con un tema mitico molto diffuso in Polinesia, che narra come fu conquistata e fondata la luce del dì contro il prepotere delle tenebre primordiali, ad opera d'un eroe culturale (Maui, ovvero Ru, Tiki, Tane, Tangaroa), il quale sollevò il cielo dalla terra dando luogo alla luce e allo spazio. Avanti di questo atto di fondazione, la volta del cielo incombeva sugli uomini e sulle piante sottraendo

la possibilità di coltivare la terra (Williamson, *Religious and cosmic beliefs . . .*, I, pp. 41-5. Il mito è diffuso anche alle Isole Gilbert: cfr. R. Parkinson, *Beiträge zur Ethnographie der Gilbertinsulaner*, «Arch. f. Ethnographie», 2, 1889, p. 101 (Rigi solleva il sole dalla terra).

117. E. F. von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1934, p. 785 (cita J. M. Brown, *Peoples and problems of the Pacific*, voll. 2, London, 1927).

118. Te-Ariki-tara-are, *History and traditions of Rarotonga*, «Journ. Polyn. Soc.», 28, 1919, pp. 61, 64-5.

119. S. Percy Smith, *Hawaiki*, Christchurch, 1898, p. 78; J. M. Brown, *Maori and Polynesians*, London, 1907, p. 100.

120. Hawaiki è il nome attribuito dalle numerose versioni mitiche polinesiane ad una patria lontana sita a occidente, ove tornano i morti. Spesso la sua sede si confonde nei miti con il regno delle tenebre Po, sede dei morti (Williamson, *Religious and cosmic beliefs of Centr. Polyn.*, I, pp. 296-313). Certamente Hawaiki rappresenta una stazione secondaria d'irradiamento, non la prima patria.

121. C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London, 1953, pp. 429-30; P. H. Buck, *Les migrations des Polynesiens*, Paris, 1952, p. 31; Te-Ariki-tara-are, *op. cit.*, p. 61.

122. Te-Ariki-tara-are, *op. cit.*, p. 62.

123. P. H. Buck, *op. cit.*, *ibid.*

124. E. Best, *The origin of the Maori. The hidden homeland of the Maori and its probable location*, «Journ. Polyn. Soc.», 32, 1923, pp. 10-20.

125. Sebbene con notevole dose di naturalismo acritico, Rivers e Williamson ritennero di sottolineare certe presunte discordanze tra il complesso mitico-rituale polinesiano (con il suo tema solare) e le esperienze ambientali. Secondo il Rivers, «entro la zona equatoriale . . . i mutamenti di luminosità e di potere calorifico del sole non bastano a suggerire la similitudine di nascita e morte». Inoltre, sempre secondo il Rivers, «la configurazione del ciclo annuo del sole come successione di nascita e morte assume un significato più comprensibile pensando che essa sia stata portata in zone tropicali da una latitudine in cui doveva avere una reale corrispondenza con la vicenda del sole» (W. H. R. Rivers, *Sun-cult and megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», 17, 3, 1915, p. 439). Nell'opinione di Robert Williamson a sua volta, «la marcata differenziazione dell'estate dall'inverno (riscontrabile nell'ideologia delle feste polinesiane) indica che queste genti provengono da una latitudine assai diversa da quella delle isole del Pacifico» (R. W. Williamson, in: J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, X, p. 107, *s. v. Polynesia*).

126. Origine pastorale, non agraria è invece attribuita all'eroe solare Maui dalla scuola storico-culturale. Il Gräbner, rintracciando analogie nelle figure delle divinità solari delle stagioni (Wettergötter) dal Maui polinesiano fino a Thor germanico nonché a divinità equivalenti di civiltà africane, attribuisce queste figure a civiltà religiose patriarcali di pastori nomadi, migrate nelle varie regioni e direzioni da un'originaria comune provenienza (F. Gräbner, *Thor und Maui*, «Anthropos», 1919-1920, pp. 1099-1119). Fritz Kern (*Die Welt worein die Griechen traten*, «Anthropos», 24, 1929, p. 179) riprende la tesi del Gräbner, distinguendo una divinità agraria femminile della vegetazione e dei morti e

una divinità maschile delle stagioni (Wettergott) d'origine pastorale. Curioso è il compromesso cui ricorre il Kern in proposito. «Dove il dio delle stagioni fa la sua comparsa» egli scrive « questo deve venir inteso come sviluppo particolare del dio celeste (Himmelsgott) dei pastori nomadi. La trasformazione del dio celeste dei pastori in divinità delle stagioni dovette aver luogo tuttavia nel mondo dei coltivatori . . .; il processo di trasformazione avvenne fra civiltà miste di coltivatori-pastori.» Insomma il Kern, pur non volendo distaccarsi dalla tesi «storico-culturale» che intende fare del «dio delle stagioni» una degradazione del più antico «dio celeste», ammette un determinante influsso agrario nella configurazione di tale ente divino. Ci sembra pertanto doversi definitivamente riconoscere il ruolo agrario delle divinità (solari) soggette a morte e rinascita, e comunque alternatamente muoventisi tra il cielo e il regno sotterraneo dei morti.

Dalla tesi storico-culturale di un Maui, dio celeste dei pastori, si era pervenuti a postulare perfino, per i Polinesiani, la qualifica di «Camiti del mare» (E. F. von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, 1934, p. 779).

127. Nora K. Chadwick, *Notes on Polynesian mythology*, J. R. A. I., 60, 1930, pp. 427 sgg., 431-33.

128. Chadwick, *op. cit.*, p. 446.

129. Inez Adams, *The rice cultivation in Asia*, «Amer. Anthropol.», 50, 2, 1948, pp. 266-282. Per l'origine asiatica della risicultura, cfr. E. Werth, *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg, 1954, pp. 372-3. Il riso trovasi come pianta selvatica tuttora nella valle del Gange, in Indocina, nel Siam (N. I. Vavilov, *Sur l'origine de l'agriculture mondiale d'après les recherches récentes*, «Revue de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale», Paris, 12, 1932, pp. 304-6.

130. Werth, *op. cit.*, p. 373.

131. W. H. R. Rivers, *Irrigation and cultivation of taro*, in: *Ethnology and psycology*, London, 1926, p. 273 (origine asiatica del taro), p. 285 (irrigaz. del taro in Asia).

132. Per la loro estensione e l'andamento in gran parte pianeggiante, certi territori della Melanesia, come la Nuova Guinea e altre isole percorse da vie d'acqua, sono indubbiamente più favorevoli all'applicazione d'una tecnica irrigua, di quanto non sia l'ambiente polinesiano. Eppure, in Melanesia l'irrigazione è fondamentalmente ignorata. È da ritenersi che la cultura agricola melanesiana e polinesiana abbiano componenti diverse fra loro. La prima si fonda originariamente su piante a tubero d'ambiente tropicale, senza irrigazione, a ciclo vegetativo continuo, senza forzata sosta del ciclo lavorativo, o con brevissima sosta tra un ciclo e il successivo. L'agricoltura polinesiana pare avere dietro di sé l'esperienza remota di una risicultura irrigua. Ma il sostrato culturale della Polinesia è, anche per tale rispetto, di tipo melanesiano (piante a tubero).

133. P. Rivet, *Les Océaniens*, in: *The Frazer lectures 1922-1932*, Ed. W. R. Dawson, London, 1932, p. 233. Per l'origine indiana dei Maori in particolare, cfr. E. Best, *op. cit.*, «Journ. Polyn. Soc.», 32, 1923, pp. 10-20. Anche N. K. Chadwick (*loc. cit.*) sostiene un itinerario attraverso l'Indonesia (Giava), già colonizzata dall'India.

134. P. H. Buck, *Les migrations des Polynésiens*, pp. 35 e *passim*.

135. J. H. Hutton, *Assam origins in relation to Oceania*, «Rep. Ann. Meeting Brit. Assoc. Advanc. Sciences», 1937, pp. 161-83.

NOTE

136. E. S. C. Handy, *Perspectives in Polynesian religion*, «Journ. Polyn. Soc.», 49, 1940, pp. 309-330, partic. p. 327; *Polynesian religion*, «B. P. B. Mus. Bull.», 34, 1927, pp. 312-23. Handy attribuisce allo strato Indo-Polinesiano l'idea di creazione del mondo dal Vuoto e dalle Tenebre, l'idea del Padre Celeste con la Madre Terrestre, l'idea del viaggio a occidente dei morti verso il mare, le divinità celesti e terrestri tranne Tangaroa che apparterrebbe allo strato più recente, il culto stagionale della fertilità, ecc. Gli elementi indiani sarebbero stati portati in ondate successive da civiltà che vanno da quella Vedica a quella Hindu. Lo strato più recente sarebbe rappresentato dalle genti portatrici del culto di Tangaroa, dotate di genio politico-sociale più che religioso, con tendenza al cerimonialismo, con figure di protettori locali più che di divinità ancestrali, con notevole tendenza al totemismo. Il limite della teoria di Handy sta, come per gli altri, nel considerare gli elementi religiosi come autonomi e avulsi dal contesto culturale. Il suo comparatismo si fonda su tale erronea pretesa, e trascura i fatti culturali extra-religiosi.

137. Secondo il Biasutti, il ceppo Polineside risulta da due componenti razziali, una Pre-europide, l'altra Pre-mongolide (*Razze e popoli della terra*, vol. I, 1953, p. 450). Secondo S. Canals-Frau, sia antropologicamente sia culturalmente si distinguono un nucleo Protomalese (mongoloide), uno Indiano (bianco) (*Préhistoire de l'Amerique*, Paris, 1953, pp. 291-2). Linguisticamente il Labberton ha accentuato le affinità nipponiche dell'idioma polinesiano (H. van Labberton, *Preliminary results of researches into the original relationship between the Nipponese and the Malay-Polynesian languages*, «Journ. Polyn. Soc.», 33, 1924, pp. 244-80).

138. L'evidenza di rapporti avutisi tra l'America e la Polinesia, fondata soprattutto (oltreché su elementi archeologici) sulla coltivazione polinesiana della patata dolce oriunda d'America, non contraddice la tesi più accreditata di un'origine asiatica della civiltà polinesiana nel suo nucleo essenziale. Cfr., per la questione, R. B. Dixon, *The problem of the sweet potato in Polynesia*, «Amer. Anthropol.», 34, 1932, pp. 40-66; J. F. G. Stokes, *Spaniards and the sweet potato in Hawaii, and Hawaiian-American contacts*, «Amer. Anthropol.», 34, 1932, pp. 594-600; P. H. Buck, *Les migrations des Polynésiens*, pp. 286-9. Dixon e Buck da un lato, Stokes dall'altro sostengono rispettivamente connessioni con l'America del Sud e del Nord. Per la tesi delle origini americane dei Polinesiani, cfr. Th. Heyerdahl, *Kon-tiki*, tr. ital., Milano, 1955, pp. 16-8; Id., *Some problems of aboriginal migration in the Pacific*, «Archiv f. Völkerkunde», VI-VII, 1951-1952; R. Linton, *American Indians in the Pacific: the theory behind the Kon-tiki expedition*, «Amer. Anthropol.», 56, 1, 1954, pp. 122-4; H. Plischke, *Thor Heyerdahls Kon-tiki Theorie und ihre Problematik*, «Universitas», VIII, 8, 1953, pp. 837-46.

139. Contro la tesi di Thor Heyerdahl di un'origine della civiltà e della gente polinesiana dalla costa dell'America Meridionale, si oppone che le analogie culturali esistenti tra i due tipi di civiltà corrispondono ad analogie con elementi propri della civiltà dell'Asia sudorientale: cosa che Heyerdahl assolutamente trascura. Cfr. R. Heine Geldern, *Some problems of migration in the Pacific*, in: *Kultur und Sprache*, Ed. W. Koppers, Wien, 1952, p. 357.

140. Ch. Hedley, *The atoll of Funafuti, Ellice Group*, «Memoirs of Austral. Museum», III, 3-4, 1896-1897 (Sydney).

NOTE

141. F. Speiser, *Les Polynesiens sont-ils des Ariens?*, «Archives Suisses d'Anthropologie Générale», 12, 1946, pp. 69-91.

142. E. F. von Eickstedt, *op. cit.*, p. 207; W. E. Mühlmann, *Die Frage der arischen Herkunft der Polynesier*, «Zeitschr. f. Rassenkunde», 1935. La tesi di Eickstedt si basa sulla pretesa presenza di tipi biondi nella mitologia polinesiana, e di caratteri etnici generici come il «temperamento attivo», ecc. Anche K. Birket Smith (*Geschichte der Kultur*, Zürich, 1946, p. 511) sostiene il carattere Europoide dei Polinesiani, e dubita della loro patria indiana: li fa venire piuttosto dalla Cina meridionale, ove si rinvengono elementi culturali e somatici di tipo occidentale.

143. Gräbner, *Thor und Maui*, *loc. cit.*

144. B. Anell, *Contribution to the history of fishing in the Southern Seas*, Uppsala 1955, p. 247.

145. R. Heine-Geldern, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier*, «Anthropos», 27, 1932, p. 574; F. Speiser, *op. cit.*, pp. 72-3. Su basi antropologiche l'ipotesi era stata proposta dal Baeltz («Zeitschr. f. Ethn.», 1901, p. 171), ed è ripresa dallo Speiser (*op. cit.*, p. 73). Occorre osservare che l'argomentazione di Heine-Geldern circa l'ascia quadrangolare come tipica della cultura polinesiana e asiatica, ha dovuto recentemente aggiornarsi quando asce a sezione analoga sono state rinvenute in Nuova Guinea nel distretto di Mt. Hagen-Wahgi, caso eccezionale rispetto al tipo prevalente di ascia melanesiana a sezione ellittica, o subrotonda (A. Riesenfeld, *The Megalithic culture of Melanesia*, 1950, pp. 641 sgg.). L'argomentazione ha mantenuto in effetti il suo pieno valore. L'ascia quadrangolare è riconosciuta tipica della Polinesia nonostante che i ritrovamenti nella regione dei Central Highlands orientali in Nuova Guinea siansi moltiplicati negli anni recenti. Essi sono interpretati come effetto di migrazioni di elementi culturali da oriente verso occidente (L. Adam, *The discovery of the «Vierkantbeil» or quadrangular adze-head in Eastern Central Highlands of New Guinea*, «Mankind», IV, 10, 1953, pp. 411-23): in ultima analisi si tratta di migrazione dalla Polinesia in Melanesia, non il contrario (cfr. anche A. Riesenfeld, *On the relationship between the «Mt. Hagen» and «Massim» axes of N. Guinea*, in: *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Horn-Wien, 1956, pp. 473-5). È anche da notare che J. B. Stair (*Samoa, whence peopled*, «Journ. Polyn. Soc.», IV, 1895, pp. 55-6) parlava a sua volta di analogie tra Polinesia e Corea circa culto degli alberi e luoghi sacri.

146. Speiser, *op. cit.*, p. 72. Lo Speiser riprende la tesi del Gräbner e di Heine-Geldern di una provenienza della cultura dell'Asia orientale da un centro comune rispetto alla cultura europea. Tale comune provenienza giustificherebbe da sola le eventuali analogie anche nella sfera mitico-rituale tra civiltà polinesiana e civiltà nordiche o «ariane».

147. H. van Labberton, *op. cit.*, pp. 244-80; H. D. Skinner, *The origin and relationship of Maori material culture and decorative arts*, «Journ. Polyn. Soc.», 33, 1924, pp. 229-30.

148. A. Leverd, *Polynesian linguistics*, «Journ. Polyn. Soc.», 31, 4, 1922, p. 179.

149. P. A. Lanyon-Orgill, *The origin of the Oceanic Languages*, «Journ. Polyn. Soc.», 52, 2, 1943, pp. 25, 38.

8. LA RELIGIONE DI CAPODANNO NELL'ANTICO GIAPPONE E PRESSO CIVILTÀ PRIMITIVE, AL LIVELLO DELLA CEREALICULTURA

Per quanto finora si è visto, risultanze concordi nel dominio ergologico rivendicano alla civiltà polinesiana una componente di provenienza nord-asiatica e più specialmente giapponese.

Quanto al piano religioso, che c'interessa e a cui qui vogliamo tornare, non mancano testimonianze importanti di analogie e temi comuni fra i complessi mitico-rituali polinesiani – specie per ciò che riguarda la festa di Capodanno – e i corrispondenti complessi di religione nipponica antica. Tali elementi religiosi fondamentalmente si accentrano intorno al complesso solare-agrario. Converrà guardare da vicino le testimonianze in questione.

La religione dell'antico Giappone rappresenta una manifestazione cospicua del complesso solare-agrario particolarmente sviluppato fra civiltà cerealicole.

Nella mitologia e nel culto dell'antico Giappone, quali si esprimono attraverso il Kojiki, preminente è il ruolo del Sole fecondatore dei campi, in contrapposizione con l'Uragano (Susanowo) tenebroso e invernale, che distrugge la vegetazione. Nel pantheon nipponico predomina Amaterasu (la «Radiante-grande-divinità-del cielo»), figura mitica del Sole.[1]

Il culto del Sole-Amaterasu al santuario di Ise, «mecca» della religione Shinto, è strettamente associato con il culto della dea della vegetazione Ukemoki.[2] Ad Ise v'è un santuario interiore (Naigu) al di qua del fiume, sacro ad Amaterasu; un santuario esterno (Gaku) al di là del fiume, sacro alla dea della vegetazione.[3] Sole e fertilità si ritrovano fusi nel mito e nel rito. Amaterasu protegge l'agricoltura.[4] Di lei il Kojiki racconta (e il Nihongi, altro sacro testo, conferma) che, nata dall'occhio sinistro del celeste padre Izanagi (o secondo altra versione dalla coppia progenitrice Cielo-Terra, Izanagi-Izanami), ebbe due fratelli, Tsuki-Yomo dio della Luna, Susanowo dio del temporale. Un antagonismo sorse tra quest'ultimo, preposto al regno delle acque marine, e la solare sorella che presiedeva al regno celeste (il terzo fratello, Tsuki-Yomo, presiedeva al regno delle tenebre). La prepotenza del dio del-

l'uragano contro il regno di Amaterasu raggiunse il suo culmine quando, avendo liberato i «pezzati puledri del cielo», egli devastò i campi primaverili di lei, appena seminati di riso, distrusse gli argini e ostruì i fossati allestiti tra campo e campo da Amaterasu. Per di più egli, nel solenne momento del raccolto, «mentre la dea celebrava il rito delle primizie» nel suo Nuovo Palazzo, rovesciò escrementi nella sala del banchetto.[5]

Il carattere di Susanowo è palesemente anti-agricolo, la sua prepotenza si rivolge univocamente a distruggere campi seminati, a sconvolgere un rito agrario. La festa delle primizie celebrata nel mito da Amaterasu è prototipo mitico del rito primiziale di Capodanno (Nihiname) celebrato dal re divino, e parte saliente della religione Shinto.[6]

Il mito racconta che la dea solare, indignata ed offesa dell'ostile comportamento di Susanowo, si ritirò nella Caverna Celeste, sprangò la porta e vi si tenne chiusa. Da allora il mondo intero piombò nelle tenebre. Una notte perpetua si distese sul «paese di mezzo dei campi di giunco» (=il Giappone).[7]

La leggenda non finisce qui. Ritiratasi Amaterasu nella Caverna Celeste, piombato il mondo nelle tenebre fra la costernazione delle ottocento miriadi di divinità – così narra il Kojiki –, un piano fu escogitato dal dio Omoikane per indurre la dea a restituire al mondo la luce del sole. I dettagli dell'azione divina rappresentano, a ben vedere, il fondamento archetipico del rituale Shinto. Furono chiamati tutti gli uccelli canori, ai quali fu ingiunto di levare alto il loro canto e stridìo. Furono allestiti uno specchio di rame, offerte vegetali (canapa, gelso), gioielli. Il tutto fu posto su un albero *sakaki*. Guidati dalla dea Uzume gli dèi davano inizio ad una sacra funzione di danza, musica e canto, prototipo del rito Shinto *Kagura*. Quando la dea Amaterasu udì le risa e l'allegria degli dèi, sporse il capo dal cavo. Scorta che ebbe la radiosa sua immagine riflessa dallo specchio postole innanzi, cedette e uscì dallo speco. Gli altri provvedevano a impedirle il ritorno ostruendo la porta dell'antro. Da allora tornò a splendere il sole sul mondo.[8]

Ma Susanowo, colpevole della secessione della dea Amaterasu, veniva per punizione bandito dal cielo e sprofondato nel regno delle tenebre Yomi. Senonché prima di scendervi egli aggiungeva delitto a delitto, e uccideva la dea della vegetazione Ukemoki, protetta da Amaterasu.[9] Dagli occhi, dalle orecchie, dal naso, dai genitali della dea uccisa spuntavano le sementi di riso,

di miglio, di legumi, di orzo; dal capo nascevano i bachi da seta. Susanowo si allontanò dal cielo e gli dèi eseguirono il rito della «grande purificazione», prototipo mitico dell'omonimo rito eseguito al Capodanno nonché, sei mesi dopo, all'inizio d'inverno.[10]

Dal complesso mitico surriferito, nonché dal ciclo di Susanowo, che nel Kojiki fa seguito al nucleo qui esposto, risulta che Susanowo e la sua discendenza sono in rapporto con il sotterra, con animali ctonii (serpenti) e lunari (lepre):[11] laddove Amaterasu è in rapporto con emblemi visibili dell'astro solare (specchio, gioielli, spada), che in realtà sono i *Sacra regalia* del Mikado e provano simbolicamente i legami di lui con il mito solare.

Le tenebre prodotte dal ritiro di Amaterasu sono certamente figura del caos onde, in un mito di origini quale è il mito del Kojiki, trae nascita il mondo e la luce. Tuttavia esse miticamente riflettono un'esperienza che si ripete nel tempo.[12] Che insomma si tratti di una mitica rappresentazione dell'inverno contrapposta all'estate, di un conflitto fra le due avverse stagioni; che il ritiro e il successivo ritorno di Amaterasu rappresentino l'annuo declino e ritorno del sole, tutto ciò è dimostrato dal fatto che *in questo mito sta il nucleo stesso del rituale di Capodanno della religione Shinto*. L'antichissima festa di Capodanno, *Oname-sai* ovvero *Nihiname*,[13] aveva luogo a fine d'autunno, a notte fonda al lume di torce, ultimato il raccolto di riso. È la più solenne delle cerimonie Shinto, circondata di profondo significato religioso: vi aveva, e vi ha ancora parte suprema il Mikado, che come sacerdote rivolge alla divinità suprema (Amaterasu) l'offerta.[14] Infatti la cerimonia consisteva essenzialmente nell'assaggio simbolico delle primizie di riso da parte del Mikado, e nell'offerta ai numi celesti. Inoltre v'era un rito inaugurale di accensione del fuoco. L'offerta ripeteva il mitico modello di oblazione che gli dèi (non senza la partecipazione di Susanowo, tenuto in ciò ad espiare la sua colpa) presentarono ad Amaterasu rifugiata nello speco celeste.[15] L'accensione del fuoco (*Nihabi*) a sua volta ripete l'azione mitica della dea Uzume, che accese il fuoco dinanzi alla grotta di Amaterasu.[16] Del resto si è detto che l'assaggio delle primizie di riso era il rito compiuto da Amaterasu, secondo il prototipo mitico, allorquando il dio dell'uragano imperversò costringendo la dea solare a sottrarre i benefìci del calore e della luce dal mondo. Ciò si era verificato precisamente in seguito a quel raccolto di riso che dal mito è dato per primo in senso assoluto, esemplare, archetipico. Il Capodanno

Shinto non fa che iterare l'azione del modello mitico ogniqualvolta annualmente si ripete il raccolto di riso.

Se infine nel Capodanno rituale dell'antico Giappone v'è una «grande purificazione» (*Oho-harahi*) con la confessione dei peccati e con l'espulsione dei demoni (*Tsuina*), anche ciò è in rapporto con il mito suddetto. I peccati contenuti nell'elenco liturgico (*norito*), recitati dal sacerdote (Nakatomi) in nome del Mikado, infatti sono i peccati di Susanowo.[17] L'espulsione dei demoni non fa che ripetere il prototipo mitico dell'espulsione di Susanowo dal cielo.[18]

Così nel mito-rito dell'antico Giappone è sancita la contrapposizione ideologica tra estate e inverno.[19] Distruggendo i campi di riso, contaminando l'offerta primiziale di Amaterasu, Susanowo «fonda» l'inverno come stagione nella quale i campi di riso vanno in rovina e il sole s'ottenebra. Il duplice, contemporaneo delitto di Susanowo che mentre induce le tenebre nel mondo uccide Ukemoki dea della vegetazione, sancisce miticamente la contemporaneità di esperienze agricole quali la dipartita del sole e la fine del ciclo agronomico.

Se dunque il mito di Susanowo-Amaterasu va considerato in rapporto stringente con il rito di Capodanno, alla radice dell'intero complesso miticorituale bisogna d'altra parte individuare l'esperienza di un popolo cerealicolo sottoposto all'alternativa stridente di due stagioni, una fertile e radiosa di sole, l'altra sterile, imperversata dalle forze demoniache distruggitrici.[20]

Un'analoga struttura dualistica del calendario rituale, fondata sull'annuo contrasto fra sole e tenebre, fra lavoro agronomico ed inerzia forzata vige fin dai primordi anche in Cina. (cfr. la risicultura estiva alternata con la piscicultura invernale tipica del sistema di lavoro cinese). Si lascia intravvedere attraverso il *Lî-kî*, libro confuciano dei riti, entro il quale restano incorporati strati di un'arcaicissima religione agraria. Del resto nel grande culto celeste ufficiale del Confucianesimo sussistono numerosi e importanti elementi di un sostrato religioso solare-agrario. L'idea d'una competizione fra potenze della luce e della vita da un lato, delle tenebre e della morte dall'altro è predominante nel calendario rituale. Il conflitto fra due opposti principii si accentra – secondo il *Lî-kî* – nei giorni più significativi dell'anno solare, il solstizio d'inverno, quando il riso ha ancora da crescere, e in quello d'estate, quando esso è raccolto.[21] Sacrifici speciali accompagnano le due date. Il sacrificio del solstizio d'estate è un rito di ringraziamento al Cielo per il raccolto, ma oggetto principale ne è il Sole. Infatti il rito è rivolto in dire-

zione sud, verso il quadrante più ardente e luminoso in cui è diviso lo spazio secondo il sistema cinese.[22] Tale culto sacrificale del Sole risale almeno al II-III millennio avanti l'èra volgare.[23] È pertanto più antico del culto celeste di origine verosimilmente pastorale,[24] e appartiene al sostrato agrario originario cinese. Il re nel dì del solstizio estivo offriva un sacrificio a tutti gli spiriti della terra, e tra questi figurava la dea del Sole. Aveva luogo una danza detta Hien-tch'e, che è il nome del lago nel quale si bagna il sole secondo il mito cinese prima di salire ogni mattina sulle fronde dell'albero celeste (Kong-sang, o Fu-sang) a percorrere la Valle Luminosa.[25]

Del resto tutta la vita religiosa della Cina antica dipende dall'agricoltura, ed è improntata al ritmo delle due opposte stagioni, una di lavori campestri (primavera, estate, autunno), l'altra breve di segregazione in casa.[26] L'anno religioso cominciava con l'anno agricolo in primavera (circa il nostro febbraio). Era solennemente inaugurato con il gran rito di Capodanno *Nan-kiao*. Secondo il P. Couvreur esso si sarebbe svolto al solstizio d'inverno, secondo altri in primavera.[27] Il re, recatosi ad un'altura meridionale della capitale, si rivolgeva al Signore Celeste (Chang Ti). A lui ed al Signore del Miglio (Hen Tsi) fondatore del rito sacrificava un toro. In tale occasione si recitava il mito d'origine del rito. Infine aveva luogo una danza rituale, cui prendeva parte il re in persona.[28]

Il sacrificio solstiziale alla dea solare nella religione antica cinese s'inserisce in un complesso solare-agrario diffuso fra altri popoli asiatici. Per esempio la gente Munda dei Birhor del Chota Nagpur (India) offre a Sing Bonga, dio del Sole, le primizie di riso al raccolto, invocandolo come dio supremo e creatore.[29]

Nell'America Settentrionale si riscontrano altresì riti di offerta primiziale in occasione di una grande festa di Capodanno, in cui il Sole è rappresentato simbolicamente da un gran fuoco acceso. La festa ha luogo in occasione del raccolto di mais (Ojibway, Menomini, Winnebago, Osage, Seminole, Lenape, Mohegan, Irochesi, Chicksaw, Natchez, Creek, Ceroki, Yuchi, Huron). Inaugura il consumo del nuovo prodotto e annulla cerimonialmente il tabu alimentare imposto per l'innanzi sul raccolto medesimo.

La festa non solamente celebra il nuovo prodotto di mais, ma congiuntamente segna l'inizio dell'anno nuovo. In quest'occasione il villaggio viene

purificato, gli abitanti indossano abiti nuovi, rinnovano la suppellettile di casa (bruciando la vecchia nel fuoco sacro), accendono i fuochi novelli. Si ha una formale consumazione di bevande magico-mediche. La purificazione e il rinnovamento sono completati da amnistia e condono di tutte le offese e i crimini commessi nel corso dell'anno.

La celebrazione più rappresentativa del genere è la festa *Busk* (propriamente *Pùskita* = Digiuno) dei Creek.[30] La sua durata è di quattro dì nei centri minori, otto nei centri maggiori. Pur nelle sue varianti locali, rito essenziale è quello dello spegnimento dei vecchi e accensione dei nuovi fuochi. Nella forma eseguita nel centro di Kasihta (1798-99) l'addetto alla mansione accendeva, fin dall'inizio del ciclo festivo (otto giorni), un grande falò a quattro raggi in direzione dei punti cardinali. Dal fuoco gli uomini – tra una danza e l'altra – coglievano cenere di cui cospargevano parti del corpo e si purificavano. Dal gran fuoco sacro le donne attingevano a loro volta tizzoni e accendevano altrettanti fuochi nelle case. Successivamente aveva luogo una marcia rituale degli uomini attorno al grande fuoco. Quest'ultimo veniva fatto restare acceso rinnovandolo per l'intera durata del ciclo festivo. Rappresentava non solo il centro spaziale e ideale, ma l'elemento sacro per eccellenza onde emanava il potere rinnovatore della festa. Ora, il fuoco con le sue direzioni radianti è visibile simbolo solare.

Anche nella celebrazione (di quattro dì) tenuta ad Odshiapofa il fuoco aveva ruolo centrale. Vi si gettavano il mais, le bevande rituali nonché mucchi di oggetti e panni vecchi da rinnovare per l'occasione. Non si tratta di riti propriamente solstiziali, la data variando da luogo a luogo tra fine di luglio ed agosto. Tuttavia in queste forme di Capodanno agrario, anzi cerealicolo, significativamente l'elemento solare è simboleggiato dal fuoco rituale. D'altra parte nelle civiltà nord-americane del sudovest, coltivatrici anch'esse di mais (Pueblo, Apache oltre i Cora, v. oltre) il Sole figura al centro del rituale agrario, noto ordinariamente come il ciclo cerimoniale del mais.[31] D'altronde nei corrispondenti cicli cerimoniali degli Aztechi, Zuni e Pueblo in genere, Tepecano, Tarahumara, Apache, Maya, hanno o avevano a loro volta grande rilievo gli «spiriti della pioggia» (*Tlaloc* fra gli Aztechi, abitanti ai quattro punti cardinali), in ragione del clima e dei pericoli derivanti dalla siccità nelle corrispondenti regioni. Infatti il complesso degli «spiriti della pioggia» pare avere derivazione meridionale.[32]

Il complesso religioso solare-agrario è largamente diffuso nelle religioni sia «primitive» sia storiche. Senza diffonderci in un'inutile documentazione diremo soltanto che esso appartiene a civiltà cerealicole del Medio Oriente antico, del mondo pagano classico, dell'Indonesia (risicultura), dell'Asia orientale e sudorientale, dell'America.[33] Una sua cospicua sopravvivenza attuale è rappresentata dalla festa di San Giovanni nel folclore moderno delle plebi rustiche.[34]

Il complesso solare-agrario fonde unitariamente nel mito e nel rito il ciclo solare con il ciclo agronomico, onde le feste agrarie si caricano di contenuti mitici tipicamente solari, il calendario rituale decisamente risente del ciclo solare e dei suoi punti critici quali i solstizi, mentre reciprocamente il culto solare presiede alla fertilità della terra. Entro il complesso suddetto l'ascesa annua del sole presiede religiosamente all'inizio del ciclo agronomico; il declino annuo del sole è ideologicamente preposto alla fine del ciclo vegetale-lavorativo. Lo mostrano i miti solari, il culto del sole al raccolto, la congiunta offerta di primizie al Dio-Sole, il rito di accensione di fuochi.

La connessione ideologica tra potenza solare e incremento dei cereali appare in modo drammatico e significativo per esempio nel rito annuale indonesiano che gli indigeni degli arcipelaghi Leti, Sermata, Babar e Timorlaut compiono in onore di Upulero, divinità del Sole che presiede alla fertilità. All'inizio del periodo di piogge il Sole «discende» a fare sua sposa la Terra Madre. Ora, allo scopo di agevolare la sua utile discesa, gli indigeni ergono su un albero di fico una scala con sette o dieci gradini, da cui Upulero dovrà discendere. Indi ha luogo, dinanzi alla scala solare, il sacrificio di animali, con canti e invocazioni di fertilità.[35]

È significativa, per noi, la rappresentazione mitico-rituale della «discesa» del Sole in terra onde adempiere la sua funzione fertilizzante, miticamente realizzata nelle nozze con la dea della Terra. Nel rito c'è un significato implicito: che l'eventuale *mancata discesa* del Sole in terra comprometterebbe il raccolto. C'è dunque un'esperienza di rischio soggiacente al rito. Si tratta d'individuarla, mantenendosi su un piano storico-culturale.

Tenendo insomma presente che complessi religiosi agrario-solari contraddistinguono le civiltà cerealicole, si tratta d'individuare le particolari esperienze agronomiche che li sottendono. Ora è chiaro che vi ha parte determinante la bipartizione dell'anno in due contrapposti periodi, di fertilità

luminosa e di oscura sterilità: onde il coltivatore viene stagionalmente a trovarsi (come non accade, per esempio, in Melanesia e fra coltivatori tropicali di tuberi) di fronte alla terra resa in tutto sterile e nuda, per rinnovarsi più tardi nella sua veste primaverile ai nuovi lavori di semina.

Ma un'esperienza congenere, legata ad un'alternanza climatica stagionale e vegetativa di estate-inverno, fondata sull'antinomia d'inerzia e lavoro stagionalmente condizionati, è propria, per motivi ambientali, anche delle civiltà pastorali eurasiatiche centro-settentrionali, e in definitiva anche dei cacciatori eschimesi e dei pescatori di salmoni del Nord-Ovest Canadese. Tutti tali popoli celebrano infatti religiosamente il solstizio invernale. Presso tutti costoro si ha un culto del Sole rapportabile alla drastica crisi indotta nella vita sociale, economica, psicologica dall'inverno.[36] In questi ultimi casi si tratta di un complesso religioso «solare» legato a condizioni di clima e di ambiente, ma estraneo a qualunque esperienza agronomica e scevro – perciò – di valenze agrarie (v. Parte II, Cap. IV a).

Pertanto il complesso «solare-agrario» dei cerealicultori va considerato – su un piano storico-culturale – distinto dal complesso «solare» dei popoli nordici privi di esperienze agronomiche.

In realtà v'è un'esperienza preponderante e specifica, a fondamento del complesso solare-agrario dei cerealicultori. È un'esperienza inequivocabilmente legata alla cerealicultura, anzi ad un suo momento critico particolarmente importante. È l'esperienza, dico, dei cerealicultori che debbono *visibilmente* al sole la maturità delle spighe, le quali a pien'aria, dal sole, ricevono tinta e durezza caratteristiche di una maturazione completa. L'esperienza in questione assume rilievo storiografico in rapporto alla ben differenziata esperienza dei coltivatori di tuberi, i quali debbono *visibilmente* e univocamente la maturità del prodotto (che è sotterraneo) alla terra entro cui esso è accolto. È perciò che il Sole viene fatto «discendere» in terra (cfr. Upulero) dai cerealicultori alla stagione di crescita. Da esso dipende la usufruibilità del prodotto.

Avevamo accennato ad una còndizione di rischio soggiacente al complesso agrario-solare. Essa c'è: è il rischio di prolungate piogge, di mancanza di sole nella fase culminante del ciclo agronomico. Le spighe potrebbero intisichire, le piante marcire, il raccolto venir compromesso. È noto a chiunque con quale ansietà i cerealicultori paventino una simile eventualità.

Tornando al complesso mitico-rituale dell'antico Giappone, è particolarmente significativo che il mito dell'origine delle piante (riso, miglio, orzo, legumi) ivi faccia provenire le sementi dal cielo. Infatti l'uccisione della dea Ukemoki ha luogo nel cielo, e dal cielo s'intende discendano i semi alla terra. Se pertanto si tratta di un tema in parte comune ai coltivatori di tuberi – un essere mitico ucciso, onde nascono le piante[37] –, esso è trasferito peraltro in sede celeste: e questo appare elemento importante.

Giunge a proposito l'osservazione fatta già dal Frobenius, ripresa dallo Jensen, circa la differente tematica mitologica propria dei cerealicultori e dei coltivatori di tuberi, o «piantatori». Riguardo ai miti d'origine delle piante coltivate, Frobenius e Jensen sottolineano un elemento importante: che mentre i cereali provengono prevalentemente dal cielo (per lo più ad opera di un eroe che ne ruba il seme agli dèi per fondare l'agricoltura), i tuberi invece nascono in terra, dal corpo di un *dema* (o eroe culturale) ucciso e sepolto.[38] Dunque si tratta di un tema che noi diremo «cielisolare» contrapposto ad un tema che diremo «tellurico».

Una significativa manifestazione dell'origine cielisolare dei cereali nel mito e nel rito ci è dato di trovare nella religione degli Indiani Cora del Messico settentrionale, coltivatori di mais.

Liguan (o Nasisa, o Tonarikan), dio del mais, del fuoco e del Sole, ogni anno produce il raccolto, poi si ritira in cielo portando via dalla terra la luce e il calore.[39] Il rito dell'«arrostimento del mais» riproduce, in occasione del raccolto, il mito della dipartita celeste del dio. La spiga che viene arrostita rappresenta l'uccisione del dio solare del mais. Hurimoa, dea-madre (la Terra) piange la morte terrestre del figlio, il quale peraltro si ritira a nuova vita nel cielo, e l'anno seguente scenderà nuovamente sulla terra.[40]

Del resto i Cora ritengono che anche i morti, trattenutisi in terra nella prima parte dell'anno durante la crescita del mais, si ritirino insieme con il sole dopo il raccolto in ottobre.[41] È un tratto analogo all'escatologia e teologia polinesiane, in cui il viaggio mitico del sole, degli dèi e dei morti sono simultanei, sia all'andata sia al ritorno.

Come in Giappone, in Cina, in Indonesia e in qualunque altro caso accennato di civiltà cerealicole, il culto solare dei Cora sta in funzione precisamente agraria.

D'altra parte nel Messico antico gli Aztechi celebravano il ciclo annuo

del sole al solstizio estivo, con il sacrificio di un prigioniero consacrato fin dal precedente solstizio d'estate. Era il Capodanno (*Toxcatl*) dedicato al solare dio Tezcatlipoca (= Lucente), che tutto discerne attraverso lo specchio d'oro (cfr. lo specchio di Amaterasu). Il prigioniero veniva fatto salire sulla scalea del tempio nel momento preciso in cui il sole toccava lo zenit nel dì più lungo dell'anno. Sacrificatolo, il suo corpo veniva lasciato rotolare dalla scalinata, rappresentando in tal modo il triplice momento dell'ascesa, del culmine della discesa annua del sole.[42] Gli Aztechi coltivavano mais. Il sacrificio umano tra gli agricoltori ha funzione tipicamente agraria.[43]

Quanto alla differente tematica mitologica dei piantatori e dei cerealicultori, con corrispondenti culti volti fra i primi alla terra, fra i secondi all'elemento cielisolare, nell'opinione dell'Jensen «i due mitologemi provengono da due diverse concezioni del mondo, e quello proprio dei cerealicultori è d'un livello più recente dell'altro». Del resto – egli aggiunge – «i tratti caratteristici della più antica concezione del mondo (quella dei coltivatori di tuberi) permangono al fondo delle culture etnologiche agricole più recenti».[44]

In definitiva l'eterogeneità dei miti d'origine delle piante coltivate, nei due livelli culturali suddetti, si spiega per l'Jensen con il principio a lui usuale d'un attivo utilitarismo religioso (fase di «applicazione») affermatosi secondariamente, per spontanea degenerazione, tra i cerealicultori dopo la fase primordiale (di «espressione», ossia) di religiosità mistica, non-utilitaristica dei piantatori di tuberi. L'eterogeneità dei due «mitologemi» si esaurirebbe nella postulata tendenza propria (per Jensen-Frobenius) della vita religiosa verso un utilitarismo sempre più pressante nelle civiltà più recenti. Il complesso di divinità perennemente attive e presenti dei cerealicultori sarebbe insomma *più utile* degli eroi culturali o *dema* pertinenti agli antichi coltivatori. Il perenne dio celeste (secondo noi, cielisolare) dei cerealicultori subentrerebbe, per processo di «economicizzazione» o «applicazione» religiosa, all'eroe culturale che, dopo avere estrinsecato un'attività e utilità limitate alla fondazione primordiale dei vari istituti, soccombette alla morte.[45]

La religione dunque, per l'Jensen, non ha rapporto con le esperienze lavorative peculiari ai livelli culturali da lui nella fattispecie considerati. Egli interpreta lo sviluppo delle forme religiose senza uscire dal circuito chiuso dei fatti religiosi, ricorrendo a una pretesa norma interna ed aprioristica. L'Jensen ha il torto secondo noi d'ignorare il nesso esistenziale che unisce i com-

plessi mitologici surricordati – cielisolare e tellurico – con altrettante, ben differenziate esperienze agronomiche dei piantatori e dei cerealicultori.

Il preteso processo di «economicizzazione» applicato alla vita religiosa da Frobenius e Jensen non è a sua volta che una sorta d'ipostasi mitica, per di più pessimista, soggettiva, estranea a un intendimento prettamente storiografico. La comprensione della storia religiosa ne rimane oscurata.

In realtà le formazioni religiose suddette, onde i cerealicultori rivendicano prevalentemente al *cielo-sole*, i piantatori alla *terra* la genesi delle rispettive specie coltivate, stanno in rapporto immediato con distinte situazioni concrete, con eterogenee esperienze lavorative. *L'ansia del lavoratore dinanzi al campo di riso, grano, mais, miglio (insomma di cereali) è volta in direzione cielisolare perché dal cielo e dal sole dipende nella sua fase culminante il prodotto.* I campi di spighe vogliono dal sole – in modo immediato come non accade nel caso di tuberi – la preziosa funzione maturatrice onde il raccolto si avvia, onde il prodotto adempirà le speranze. *Questa ansietà legata alla particolare natura della coltivazione, a un prodotto commestibile inerente alla spiga che è parte aerea della pianta, alle sue esigenze di sole nell'estrema e decisiva fase agronomica e una determinante del complesso religioso solare-agrario proprio dei cerealicultori.* Essa rende inequivocabilmente ragione e del tema mitico di un'origine celeste dei cereali, e dell'unità religiosa inerente – sempre tra i cerealicultori – al sole e alla terra, onde abbiamo parlato per essi di un complesso «solare-agrario». In ragione di tale unità religiosa la componente tellurica del mito, fondendosi con la componente cielisolare, dà luogo – appunto fra i cerealicultori – al tema delle nozze mitico-rituali del Cielo(-Sole) e della Terra.[46]

Per converso tra i piantatori di tuberi l'ansietà è volta alla terra, la quale può negare o ridurre quel prodotto ch'essa gelosamente ha custodito, fino al raccolto, entro il suo invisibile grembo. Tale ansietà rende ragione e del tema tellurico dell'origine delle piante, e del complesso cultuale della Terra Madre nonché dei morti che tornano. I quali complessi non possono tuttavia non lasciar tracce evidenti nelle civiltà cerealicole, in ragione della natura vegetale degli alimenti propria e dell'un caso e dell'altro: in ragione del fondo agrario comune ai due livelli di civiltà.

In conclusione, tra i piantatori si crea l'esperienza di un prodotto che *viene tenebrosamente dal suolo e dai morti* (cfr. il *dema* ucciso) in esso dimoranti

e che di là periodicamente fuoriescono. Ciò è in rapporto con la natura sotterranea del tubero: tanto più che la pianta si riproduce da esso, e non dal seme che è aereo. Un esempio notevole di esperienze di quest'ultimo genere è dato dalla civiltà melanesiana.

D'altra parte fra i cerealicultori si crea l'esperienza di un prodotto che luminosamente *viene dal cielo e dal sole*, perché immediatamente dal cielo e dal sole si decide il frutto dell'anno: tanto più che la pianta si riproduce dal seme caduto, o raccolto dalle spighe. Di siffatta esperienza sono esempi cospicui quello della civiltà giapponese, del Messico antico e moderno, e di altre civiltà cerealicole la cui documentazione potrebbe moltiplicarsi.

Quanto alla religione agraria polinesiana, in essa sta con caratteri propri il culto del sole che parte e annualmente ritorna, muore e rinasce. A questo tema risale la struttura fondamentalmente dualistica del calendario rituale polinesiano con andirivieni dei morti fra luce e tenebre, con distinte celebrazioni d'inizio e di fine dell'anno agronomico, con bipartizione dell'anno in contrapposti periodi di fertilità e sterilità della terra. Tale contrapposizione accentua enfaticamente, su piano religioso, l'alternanza di fasi a maggiore e minor produzione proprie dell'agricoltura locale.

Specialmente in rapporto alla componente culturale d'origine asiatica accertata per la civiltà polinesiana in base a multiformi elementi ergologici – come altrove s'è detto –: in considerazione anche di un'origine verosimilmente cerealicola dell'agricoltura *irrigua* dei Polinesiani, è da ritenersi[47] che il complesso solare-agrario della religione polinesiana di Capodanno stia in rapporto con un'antica tecnica di cerealicultura, e anzi di risicultura irrigua.

In conclusione, dalla religione di Capodanno dell'antico Giappone a quella indonesiana, polinesiana e dei «primitivi» del Messico, si desume una costante mitico-rituale, data dal complesso solare-agrario. Tale complesso religioso riflette un fondamento economico-esistenziale comune alle civiltà considerate o (Polinesia) alla loro civiltà madre. Si tratta in tutti i casi di culture il cui regime economico si basa (o si basava) sulla coltivazione di campi di cereali, cioè riso o mais.

Con queste civiltà, con tali manifestazioni religiose ci troviamo a un livello prospiciente – per quanto qui ci concerne – a quello di molte civiltà storiche e classiche, o al sostrato da cui esse si svilupparono. Provenienti da un sostrato

economicamente fondato sulla coltivazione di cereali (farro, frumento, riso) molte civiltà orientali, medio-orientali, mediterranee, serbano tratti salienti di religiosità agrario-solare, pur variamente configurati volta per volta.[48]

Tracce perseveranti, benché frammentarie e sincretisticamente rielaborate dal cristianesimo, se ne trovano fino ad oggi nel folclore campagnolo del duplice congiunto culto – *originariamente solstiziale ed agrario* – di Natale e di san Giovanni.

Per ciò che riguarda l'origine e la provenienza del complesso agrario-solare in Polinesia, vi sono abbondanti ragioni per riportarlo all'Asia estremo-orientale e specialmente al Giappone.

La corrente culturale «settentrionale» ricostruita nel suo itinerario giapponese dall'Anell a proposito di civiltà pescatorie polinesiane sembra trovare corrispondenza nell'agricoltura irrigua e nella religione solare-agraria peculiare dei Polinesiani. Entrambi i detti elementi provengono dall'estrema Asia Orientale.

Alla corrente culturale designata come «meridionale» appartiene invece la civiltà melanesiana, e ciò trova conferma nell'agricoltura di tipo tropicale propria dei Melanesiani, senza irrigazione, senza rigida alternanza climatica, e senza le soste agronomiche che originariamente presiedono alla religione agrario-solare dei cerealicultori primitivi attuali, storici, classici, nonché dei Polinesiani, che cerealicultori non sono attualmente ma i cui progenitori dovettero esserlo un tempo.

NOTE

1. Il Sole è femminile conformemente alla mitologia nord-asiatica. Le tribù pastorali nomadi dei popoli Altaici e Turco-Mongoli danno al sole il sesso muliebre, alla luna quello maschile (U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, Helsinki, 1938, p. 182).

2. G. Schurhammer, *Shinto, the way of the Gods in Japan*, Bonn-Leipzig, 1922, pp. 35 sg.; W. G. Aston, *Shinto*, London, 1905, p. 230.

3. Genchi Kato, *A study of Shinto, the religion of the Japanese Nation*, Tokyo, 1926, p. 109; R. Pettazzoni, *La mitologia giapponese*, Bologna, 1929, p. 66.

4. M. Anesaki, in: Hastings, *Encyclop. of Religion and Ethics* (ERE), XII, 1921, p. 88.

5. W. G. Aston, *Nihongi*, London, 1956, p. 40.

6. Aston, *Shinto*, p. 277.

7. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 60.

8. R. A. B. Ponsonby-Fane, *Studies in Shinto and Shrines*, Kyoto, 1942, pp. 4-5.

9. La dea Ukemoki che presiede alla crescita delle piante beneficiava della protezione di Amaterasu al punto che, secondo la versione mitica data dal Nihongi, fu proprio a causa dell'uccisione di lei perpetrata dal dio lunare Susanowo che Amaterasu non volle più vederlo in faccia: perciò di giorno si vede il sole, di notte la luna. Cfr. M. Anesaki, *ERE*, XII, 1921, p. 88; Aston, *Shinto*, p. 102.

10. Aston, *Shinto*, pp. 101-2, 294-5. Il rito della «grande purificazione» ha luogo sia alla fine del XII che del VI mese dell'anno, cioè a inizio del periodo di fertilità e del periodo di sterilità. Il Capodanno ricorre attualmente nel calendario Shinto tra ottobre e novembre (P. Wheeler, *The sacred scriptures of the Japanese*, New York, 1952, p. 458.

11. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 71, 77, 79.

12. Aston, *Shinto*, p. 102.

13. Nei regolamenti ritualistici imperiali il nome originario *Onome-sai* fu in seguito modificato in *Niiname-sai* (Ponsonby-Fane, *op. cit.*, pp. 13-4), ovvero *Nihiname* (v. sopra), o anche *Niinaematsuri* o *Niinamematsuri* (G. Kato, *op. cit.*, p. 96). Secondo altri, si tratta di diverse parti del medesimo ciclo rituale (P. Wheeler, *op. cit.*, p. 458).

14. M. Anesaki, *History of Japanese Religion*, London, 1930, p. 33.

15. Ponsonby-Fane, *op. cit.*, p. 5; Aston, *Shinto*, p. 294.

16. Aston, *Shinto*, p. 101.

17. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 64-5; Id., *La confessione dei peccati*, vol. I, Bologna, 1929, pp. 177, 180.

18. Ponsonby-Fane, *op. cit.*, pp. 5-6; Aston, *op. cit.*, p. 308.

19. L'estate è considerata di sei mesi. Infatti il testo di un «norito» della «grande purificazione» suona così: «Chi fa la purificazione quando è trascorsa l'estate di sei mesi, prolungherà la sua vita di altri mille anni» (Aston, *op. cit.*, p. 264).

Un ulteriore elemento di analogia tra il Capodanno giapponese e polinesiano è dato dal ruolo centrale del Mikado nell'uno, del re sacro nell'altro. In particolare, se nel corso dell'anno un nuovo Mikado è succeduto al trono imperiale, la cerimonia dell'inco-

ronazione è inserita precisamente nella festa Niiname (G. Kato, *op. cit.*, p. 97). Come in Polinesia, il Capodanno nipponico è riconferma o rielezione del re divino.

20. Il mito di Susanowo-Amaterasu è concordemente interpretato da Post Wheeler (*op. cit.*, pp. 392, 554, n. 23) come rappresentazione del conflitto inverno-estate. Ciò, contro la più comune, ma labile teoria che vi scorge un eclisse solare, o quella (Aston) che nega qualsiasi significato astronomico e ignora le valenze stagionali.

21. J. Legge, *The Lî-kî*. «*The sacred books of China*», Oxford, 1885, III, pp. 275, 304-5.

22. J. Legge, *op. cit.*, III, p. 427.

23. Tung Fu, in: J. Hastings, *ERE*, XII, 1921, p. 78.

24. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp. 415, 419.

25. H. Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1927, pp. 13, 238.

26. Maspero, *op. cit.*, pp. 221, 225.

27. Maspero, *op. cit.*, p. 227, n. 1.

28. Maspero, *op. cit.*, pp. 225, 231.

29. S. Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi, 1928, pp. 228, 357.

30. Cfr. i resoconti più esaurienti in: J. Adair, *History of the American Indians*, London, 1775, pp. 96-111; *Handbook of American Indians north of Mexico*, «Bull. Bureau of Amer. Ethnology», 30, 1907, Parte I, pp. 176-8. Entrambi i testi trattano la cerimonia Busk dei Creek. Per forme corrispondenti di altri gruppi, cfr.: «Amer. Anthropol.», 13, p. 556 (Menomini); «Summary Report, Anthropol. Div. Geol. Survey of Canada», 471 (Irochesi); «Trans. Amer. Ethnol. Soc.», 3, p. 75 (Ceroki); «Journ. Amer. Folkl.», 20, p. 50 (Chicksaw); «Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.», 3, p. 194 (Mohegan); «Rep. Bur. Amer. Ethnol.», 19, p. 1091 (Ojibway); 5, p. 522 (Seminole); 37, p. 384 (Winnebago); «J.R.A.I.», 34, p. 330 (Stseelis); «Zeitschr. f. Ethn.», 1924, p. 17 (Snohomish); «Trans. Univ. Pennsylv. Dept. Archaeol.», 2, p. 171 (Osage).

31. Ruth M. Underhill, *Ceremonial patterns in the greater Southwest*, «Monographs of the American Ethnological Society», XIII, Washington, 1948, pp. 13-27, partic. pp. 15-7.

32. Underhill, *op. cit.*, p. 17.

33. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 119-138; M. Nilsson, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, «Arch. f. Religionswiss.» 30, 1933. Il Nilsson senza distinzione di regimi economici, nota che i culti solari appartengono di norma a «religioni superiori». Il fatto è che le religioni storiche, i cui complessi agrario-solari sono meglio noti, appartengono a civiltà cerealicole: così è per l'antico Egitto, Babilonia, Hittiti ecc.

34. Per il folclore rustico e il contenuto solare-agrario della festa di san Giovanni, cfr. il mio lavoro: *La politica culturale della Chiesa nelle campagne: la festa di San Giovanni*, «Società», 1, 1955.

35. J. G. Frazer, *The worship of Nature*, London, 1926, pp. 661-2.

36. Tra i popoli Paleosiberiani i Ciukci compiono sacrifici di renne al solstizio invernale (W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», New York, VII, 2, 1907, pp. 272-6; VII, 1, 1904, p. 84). Altrettanto fanno i Koriaki (W. Jochelson, *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VI, 1, 1905, p. 87). Il conflitto fra estate e inverno assume aspetti mimici drammatici nel Capodanno dei Jakuti (Jochelson, *The Yakut*,

«Anthrop. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.», 33, 2, 1933, pp. 202-3, 205). Per la festa del solstizio invernale degli Eschimesi centrali, con spegnimento e accensione di fuochi novelli, cfr. F. Boas, *The central Esquimo*, 6, Ann. «Bur. Amer. Etlm.», 1888, p. 607. Riti complessi al solstizio d'inverno hanno i Kuakiutl e affini popoli del Nord Ovest (F. Boas, *Kwakiutl religion*, «Col. Univ. Contr. to Anthr.», 30, 1930, pp. 57 sgg.).

37. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.

38. Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954, p. 128. L'autore dichiara di trarre le mosse da una documentazione apprestata dal Frobenius ma non pubblicata per sopravvenuta morte dell'autore.

39. K. Th. Preuss, *Die Nayarit Expedition*, vol. I: *Die Cora Indianer*, Leipzig, 1912, pp. XLV, 178-182.

40. Preuss, *op. cit.*, I, pp. 102-112, XLVII.

41. Preuss, *op. cit.*, I, pp. XLV, sg., XC.

42. E. Seler, *ERE* VII, 1915, p. 616; S. Hagar, *ERE*, XII, 1921, p. 67.

43. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1948.

44. Jensen, *Mythes et cultes* . . ., p. 128.

45. Jensen, *op. cit.*, p. 130.

46. Eliade, *op. cit.*, pp. 124, 128 sgg.; Id., *La Terre-Mère et les Hiérogamies Cosmiques* «Eranos Jahrbuch», XXII, 1954, pp. 16-86.

47. La rivoluzione economico-alimentare portata fra i Protopolinesiani dalla sostituzione del riso con l'albero del pane (e taro) corrisponde al mutamento di un ambiente alluvionale pianeggiante con terre montane coperte da foreste tropicali. Il processo di trasformazione può essere avvenuto adottando coltivazioni in uso fra gruppi indigeni (J. Macmillan Brown, *Maori and Polynesian: Their origin, history and culture*, London, 1907, p. 100): ma con tecnica nuova e importata, cioè con l'irrigazione.

48. Eliade, *Traité* . . ., p. 128-35.

III. L'OFFERTA PRIMIZIALE IN ETNOLOGIA:
Il capodanno nelle civiltà di pastori nomadi

L'OFFERTA PRIMIZIALE IN ETNOLOGIA: IL CAPODANNO NELLE CIVILTÀ DI PASTORI NOMADI

Un panorama della festa di Capodanno nelle civiltà coltivatrici d'Oceania è stato fin qui tracciato. Ne risultano anzitutto due generi di celebrazioni festive, distinti per altrettanti tipi di civiltà che corrispondono a un minore (Melanesia) e a un maggiore (Polinesia) sviluppo della gerarchizzazione sociale.

La festa dei maiali si pone a un livello culturale intermedio nel quale vigorosi germi di un processo gerarchico e stratificatorio operano e si rendono manifesti. Nel suo spirito competitivo e individualistico, nella corpulenta ostentazione di ricchezza in animali, nella sua ritmicità tendente ad ampi intervalli e volta all'accumulo di ricchezze da ostentare poi in essa, la festa dei maiali assorbe ed esprime i fermenti sociali di civiltà volte dinamicamente alla elaborazione di una valida gerarchia classistica espressa dal loro stesso seno.

Un quadro comparativo delle civiltà della caccia-raccolta è stato delineato per ciò che concerne la festa di Capodanno. Si è accennato agli imprevisti sviluppi dinamici assunti via via dal grande complesso festivo melanesiano per effetto del contatto europeo: sviluppi piú compiutamente analizzati in altra sede (S.M.S.R. 1956). Si è visto che nel complesso messianico melanesiano il tema della «grande festa» riecheggia – amplificato nel tono e caricatosi di fecondi effetti sul piano della trasformazione culturale – il tema arcaico della festa di Capodanno.

Il quadro comparativo delle feste di Capodanno si è aperto ad un ulteriore capitolo. Lo spunto offerto dalla civiltà religiosa giapponese ci ha portato a considerare il Capodanno di civiltà cerealicole in un suo peculiare momento, dato dal complesso agrario-solare.

Con tutto ciò il panorama del Capodanno nelle civiltà etnologiche entro i limiti esposti presenta una grande lacuna. Infatti si sono esaminati il livello culturale della caccia-raccolta, altrettanti livelli di culture agricole nelle varie fasi del bastone da scavo, dell'irrigazione, della cerealicultura, infine un livello di culture praticanti coltivazione integrata da allevamento di suini. Resta tuttavia fuori dal campo trattato un livello culturale a sé stante, cui in-

dubitabilmente compete nella storiografia etnologica un posto di grande rilievo: dico il livello della pastorizia nomade. Il Capodanno religioso delle civiltà pastorali sarà dunque fra gli argomenti della terza sezione del libro.

D'altra parte, se alcuni quesiti emersi all'inizio dell'opera hanno trovato implicita risposta dal contesto delle comparazioni etnologiche fin qui condotte, altri quesiti esigono ancora un'adeguata risposta. A proposito della festa di Capodanno dei Melanesiani eravamo venuti chiedendoci (Parte II, Cap. III) se in essa siano da ritenersi geneticamente congiunti fra loro elementi quali il ritorno collettivo dei morti, l'offerta primiziale, l'orgia e congiunta celebrazione del raccolto. Che tali elementi costituiscano un complesso religioso relativamente omogeneo in seno al Capodanno di civiltà coltivatrici e agricole in genere, che esso ne rappresenti quasi un sostrato, apparirà anche meglio dall'ulteriore documentazione che verremo cogliendo nella seguente sezione del volume, a proposito dell'offerta primiziale nel Capodanno degli agricoltori.

Tuttavia resta ancora un quesito. Il ritorno collettivo dei morti, l'offerta primiziale, l'orgia sono da ritenersi solidalmente e geneticamente legati al Capodanno, o non sono piuttosto confluiti nel Capodanno dei coltivatori da uno stadio culturale più arcaico, ciascuno secondo una propria linea di sviluppo?

È necessario dunque a tal punto ricostruire la storia etnologica dei tre temi religiosi suddetti; cioè offerta primiziale, ritorno collettivo dei morti, orgia. Ciò occuperà la parte restante del libro. Nostro intento sarà quello di individuare storicamente, sul piano della comparazione per distinti livelli di civiltà, l'identità storico-culturale, il valore, la funzione, di ciascuno dei temi in questione in ogni contesto culturale.

Insomma, finora si è visto che i temi suddetti sono omogeneamente collegati fra loro in una istituzione precisa, a un determinato livello di civiltà, cioè nel Capodanno dei coltivatori.

In seguito si tratta di ricostruire le autonome linee di sviluppo, o meglio la *dinamica storica* propria, per entro le civiltà etnologiche, di ognuno dei temi medesimi.

Si vedrà pertanto come entro distinti ed eterogenei contesti culturali i suddetti temi religiosi mutano volta per volta forma, occasione, significato e

funzione: anzi in certi casi ci troveremo di fronte all'assenza di alcuni dei temi studiati. L'assenza di un elemento religioso per noi rappresenta problema storico, tanto quanto la presenza e la variabile configurazione di esso presso altre culture. Si tratta in ogni caso di giustificare storicamente la genesi, lo sviluppo, la carenza o caduta di ciascun elemento religioso.

1. - L'OFFERTA PRIMIZIALE: GENERALITÀ

Bisogna riconoscere che nel travaglio degli studi etnologici e psicologici di questi ultimi decenni l'opportunità, anzi l'esigenza di più stretti vincoli fra etnologi e psicologi si è fatta sentire con crescente intensità. Non si può dire tuttavia che una giusta linea di demarcazione delle rispettive possibilità e competenze fra le due discipline sia sempre ed in ogni caso osservata. Anzi è facile che gli psicologi si facciano «prendere la mano» verso un settore di studio nuovo e fascinoso per essi come quello della etnologia, specialmente religiosa, mossi all'inizio da suggestioni pur apprezzabili e feconde. È accaduto e accade spesso di veder fare del facile «psicologismo» in campo etnologico, con il triste risultato che non solamente non si aiuta a spiegare scientificamente i fenomeni etnologici (si tratta particolarmente di religioni «primitive»), ma anzi si finisce di intorbidare le acque e confondere le idee. È in questa tendenza psicologistica inaugurata dalla corrente freudiana e incrementata da quella junghiana con la teoria degli archetipi e le sue implicanze naturalistiche che consiste l'errore più grave, nato tuttavia da una inizialmente lodevole istanza: quella di far reagire i risultati della psicologia alla luce dei dati dell'etnologia, e reciprocamente. L'errore consiste nel perdere di vista i chiari confini delle due scienze, e nell'obliterare il metodo storico come unico metodo idoneo a interpretare le civiltà religiose nella loro dinamica vitale. Apparirà dall'indagine che qui intraprendiamo, come la psicologia debba venire piegata alla storiografia, non la seconda alla prima. Nel campo etnologico, la psicologia per noi vuole e – come vedremo – deve essere «ancella della etnologia». Poiché, in fin dei conti, l'etnologia non può non restare una disciplina storiografica, nella quale le interpretazioni psicologiche assumono effettivo valore d'ausilio, solamente in quanto e se illuminate da un quadro storico preciso. Tali interpretazioni vanno insomma condizionate alla determinazione del particolare ambiente storico-sociale entro cui ogni fenomeno culturale (o semplicemente religioso) trovasi integrato. Non sono in definitiva i «complessi» psichici a spiegare la storia: ma è all'opposto la storia nelle sue infinite e irrepetibili variazioni d'ambiente economico, sociale, culturale, a determinare le particolari reazioni psichiche collettive di ciascuna civiltà. Se «capire» un fatto umano o addirittura una civiltà significa

interpretare e spiegare nella loro genesi storico-culturale quei caratteri unici, particolari, distintivi di ciascun fenomeno culturale o rispettivamente di ciascuna civiltà, in opposizione a quel generico, naturalistico fondo comune proprio dell'essere umano in quanto creatura biologica e vegetativa, allora decisamente il cammino degli psicologi finirà per convergere con il cammino degli etnologi: infatti per gli uni e per gli altri v'è un solo modo di «capire» l'individuo umano, ed è quello di distinguerlo, volta per volta integrato nel suo ambiente sociale, nella sua civiltà, nella dinamica delle trasformazioni proprie dell'uno e dell'altra, dai diversi rappresentanti del genere umano, cioè in definitiva dagli altri complessi culturali in rapporto a quello cui il soggetto appartenga.[1]

Prendendo ad esaminare un particolare istituto culturale come l'offerta primiziale, nelle sue varie manifestazioni etnologiche, tra l'altro s'intende qui dare un contributo concreto alla chiarificazione dei limiti entro i quali la psicologia e l'etnologia possano integrarsi a vicenda nell'interpretazione dei fatti culturali. Si è deliberatamente circoscritto l'esame al tema *offerta primiziale* – non dell'*offerta* in generale – per fini di concretezza e aderenza alla realtà. In etnologia è purtroppo norma comune, all'opposto, di studiare l'offerta primiziale come istituto tutt'altro che autonomo. Esso vien fatto rientrare nel quadro generale di quel grande, oltremodo complesso ed eterogeneo istituto religioso che è il *sacrificio*. In realtà non solamente il sacrificio non è un istituto unitario, ma nella genericità del suo nome comprende anzi tanti istituti (religiosi e non religiosi) quante sono le occasioni, le funzioni, i vari significati attribuibili al sacrificio per ciascuna civiltà dalle più primitive alle più elevate e moderne. Del resto perfino l'offerta primiziale, guardata dal punto di vista storico-culturale più che fenomenologico, non altro è se non un complesso vario e multiforme di istituti religiosi particolari, propri di civiltà strutturalmente e socialmente eterogenee. L'unificazione di un tale complesso di istituti diversi e storicamente distinti, entro un'unica voce, avrà per noi, pertanto, un valore non più che provvisorio e di comodo: poiché l'intento nostro è propriamente quello di cercare, entro la apparente e fittizia unità fenomenologica, le singole e determinate manifestazioni concrete storicamente distinte, al di sopra di ogni morfologismo astratto e di ogni generico fenomenologismo.

La letteratura sul sacrificio e sull'offerta è assai vasta. Numerose e varie si sono seguite le «teorie del sacrificio» nella formulazione di studiosi appartenenti alle più svariate correnti. Tali «teorie» presentano un comune difetto d'impostazione e di metodo, onde esse perdono gran parte d'efficacia e mordente: esse tutte in larga misura prescindono dalle variabili, autonome e storicamente determinate manifestazioni rituali. Nel migliore dei casi, quello del P. W. Schmidt di cui più oltre diremo, e che distingue morfologicamente varie ed eterogenee manifestazioni di offerta primiziale in rapporto a società aventi differente struttura economico-sociale, la distinzione morfologica non è seguita da un'adeguata valutazione storiografica, né dall'interpretazione storico-culturale che verrebbe fatto di attendersi, ma anzi essa resta contaminata da preconcetti extrascientifici.

L'offerta rituale è stata interpretata nel quadro dell'ideologia del dono. Tale interpretazione discende alla lontana dalla scuola evoluzionista del Tylor,[2] che pone il principio utilitaristico del «do-ut-des» nella più arcaica fase di evoluzione propria della civiltà religiosa. L'interpretazione utilitaristica veniva ripresa dal Westermarck,[3] e ritorna anche nel Frazer, secondo il quale l'offerta in origine, cioè nell'età «magica», avrebbe rappresentato un dono fatto dall'uomo agli spiriti della natura onde egli dipende, al fine di volgerne la potenza a proprio vantaggio.[4] Anche il Landtmann in un interessante studio dedicato all'origine del sacrificio[5] afferma che tutte le offerte sono «tipiche offerte di doni, e tra le altre le offerte funebri». È nel Landtmann che ritroviamo per la prima volta una aperta presa di posizione dell'evoluzionismo contro un'altra «teoria del sacrificio» che nel frattempo aveva preso campo: la teoria del «sacrificio-comunione» emessa originariamente dal Robertson Smith. Secondo quest'ultima teoria qualunque sacrificio sarebbe originariamente una comunione sacramentale fra il sacrificante e il dedicatario del rito, tanto nel senso di un pasto in comune a cui il dio o gli esseri superiori sono invocati come ospiti ricevendo la loro parte di cibo e bevanda, quanto nel senso – probabilmente più arcaico secondo l'autore – di un'incarnazione del dio nell'oggetto sacrificato – uomo o animale –, onde cibandosi della vittima il sacrificante rinnoverebbe il vincolo sacrale con l'essere divino. In successione di tempo, e presso civiltà più progredite, l'offerta sarebbe venuta perdendo la forma e il significato di comunione. La teoria del Robertson Smith ebbe largo favore, e fu seguita dal Jevons[6] nonché da Salomon Reinach i quali, cercando

di conciliare l'evoluzionismo tyloriano con la tesi del sacrificio-comunione, postulano una fase iniziale – quella del sacrificio come comunione sacramentale – seguita da un lungo processo di dissacrazione, fino a un'ultima fase, quella utilitaristica e superstiziosa del sacrificio-dono.[7] Di fatto l'interpretazione utilitaristica aveva il grave difetto di non spiegare, anzi di trascurare del tutto l'aspetto religioso dell'istituto sacrificale – intendendo quest'ultimo comprensivo anche dell'offerta –.[8] Tanto maggiormente si fortificò, in rapporto a tale deficienza dell'altra teoria, la «teoria» smithiana del sacrificio-comunione: la quale rifluì globalmente nel principio di partecipazione enunciato dal Lévy Bruhl, mentre con l'apporto dell'intera scuola sociologica francese che da quest'ultimo discende, essa si arricchiva di nuove valenze sociali. Hubert e Mauss seguendo i risultati del Durkheim relativi alla civiltà totemistica australiana,[9] avvertono chiaramente i limiti dell'interpretazione puramente economicistica dell'offerta quale era prevalsa fra gli evoluzionisti inglesi. Essi pongono in rilievo il significato e la funzione di coesione sociale propria del rito sacrificale. «Les choses sacrées, par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice, sont des choses sociales. Et cela suffit pour expliquer le sacrifice.»[10] La funzione sociale in effetti finisce, secondo gli autori suddetti, per assorbire qualunque diversa funzione del sacrificio: «ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leur propriétés alimente les forces sociales».[11] La forza di coesione sociale proviene dal potere particolare insito nel dono: il dono induce – come gli autori francesi su citati dicono in proposito – un movimento di forze dal donatore al dedicatario: in virtù di tale moto di forze si crea un'obbligazione su quest'ultimo verso il primo.[12]

Mentre l'evoluzionismo aveva accentuato l'istanza utilitaristica, il sociologismo veniva a marcare l'istanza sociale: l'uno e l'altro tuttavia trascuravano o sottovalutavano in realtà quella che è l'istanza fondamentale dell'offerta-sacrificio in ispecie tra le culture «primitive»: dico l'istanza religiosa, per la quale l'istituto in questione si differenzia dagli istituti puramente economici o puramente sociali. Più che un istituto di mutuo scambio, più che un istituto normativo di coesione sociale, l'offerta-sacrificio primiziale che qui ci interessa è soprattutto – in virtù del suo contenuto solenne, simbolico, emozionale –, un rito: come tale pertanto esso va giustificato e studiato.

Il richiamo all'istanza religiosa dell'offerta-sacrificio sostanzialmente fu sentito da un canto nel fenomenologismo del Van der Leeuw e d'altro canto nel

teologismo del padre Wilhelm Schmidt. È ad opera di quest'ultimo autore in particolare che l'interpretazione storico-religiosa dell'offerta-sacrificio ha fatto un netto passo in avanti.

Il Van der Leeuw ha un'idea particolarmente elevata dell'offerta-sacrificio. Egli ne sottolinea insistentemente il valore mistico. Il sacrificio rappresenta per il grande studioso olandese un'esperienza sublime: «Le sacrifiant» così egli si esprime, «se donne avec et dans le sacrifice: le sacrifice l'aide à accomplir ce don».[13] In una concezione di tal sorta era inevitabile che rifluisse – rivalorizzata nei suoi aspetti sublimi e mistici – l'idea di sacrificio-comunione già propria del Lévy Bruhl e dei sociologi francesi. Infatti secondo il Van der Leeuw «il sacrificio assicura la comunione fra gli uomini, e insieme fra uomo e Dio»,[14] e altrove l'autore asserisce che «il sacrificio è comunione, e ad essa dà forma e forza».[15] È evidente come in cima ai pensieri del Van der Leeuw stia non il sacrificio-offerta nella molteplice variabilità delle sue valenze e delle sue manifestazioni etnologiche o storico-religiose, bensì un'esperienza ben determinata di sacrificio religioso, che è precisamente quella, religiosamente impegnata, di un moderno calvinista militante. Siamo pertanto, con questo autore, lungi dal cogliere il significato dell'offerta primiziale nelle sue manifestazioni più elementari presso civiltà «primitive».

È con lo Schmidt che per la prima volta l'offerta-sacrificio viene ad assumere un'articolazione la quale, se non è ancora storica – anzi è ben lontana dallo storicismo – ha una validità obiettiva degna di essere assunta come base e punto di riferimento per una valutazione storico-culturale. All'offerta-sacrificio lo Schmidt dedica più d'uno scritto,[16] ed è anche il primo autore a trattare con una certa autonomia l'offerta primiziale. Fondamentalmente egli distingue due tipi di offerta primiziale: l'offerta all'Essere Supremo e l'offerta ai morti. Il primo tipo egli lo riconosce peculiare delle civiltà da lui denominate originarie (Urkulturen), viventi di caccia e raccolta; il secondo tipo appartiene ai popoli coltivatori. Fra questi ultimi l'offerta ai morti, sempre secondo lo Schmidt, si accompagna sovente con l'offerta alla Madre Terra. Il primo problema storico circa l'offerta primiziale era implicitamente posto. Si trattava di interpretare storicamente il passaggio dall'offerta al cosiddetto Essere Supremo, all'offerta dedicata ai morti o alla Madre Terra. È a questo punto che la scuola dello Schmidt, che voleva essere e prese il nome di «scuola storico-culturale», ha mancato al suo compito: proprio là dove esso doveva

iniziare. Anziché partire dall'originario rapporto riconosciuto tra offerta religiosa e regime economico delle varie società, onde ricercare nella concreta esistenza di esse le radici storiche del variabile atteggiamento rituale, lo Schmidt ed i suoi seguaci sono caduti nello ascientifismo, ricorrendo al criterio teologico e speculativamente pessimista della «degradazione morale» insita, secondo la loro teoria, nel genere umano. L'offerta all'Essere Supremo, propria dei popoli primordiali, esprimerebbe in tutta purezza – secondo lo Schmidt – «il riconoscimento di Dio come Signore sovrano e padrone assoluto di tutte le cose, specialmente degli alimenti»:[17] l'offerta rappresenterebbe presso le dette culture primitive un atto di schietta spiritualità, inteso a «mostrare chiaramente il dominio supremo di Dio sopra i viveri e sopra la vita».[18] La schiettezza morale e spirituale sarebbe eloquentemente provata dalla assenza di riti cruenti in tale primissimo stadio dell'istituto dell'offerta. Infatti, osservava lo Schmidt, non ha luogo tra dette culture uccisione né distruzione di sorta in rapporto al rito di offerta.[19] Ma i sentimenti nobili e puri dei primi cacciatori dovevano ineluttabilmente corrompersi presso le successive civiltà di coltivatori e allevatori. L'atto di fede dei primi lasciava luogo a un tenebroso sentimento di paura: l'offerta si degradava nel sacrificio cruento e perfino umano. Non ci si rivolgeva più a Dio, ma ai demoni, ai morti, alla Terra: al regno degli spiriti terrifici insomma. Perché tutto questo? per un innato processo di degradazione dell'umano costume e sentimento.

È fin troppo evidente come si navighi, a questo punto, in pieno mare teologico, sulla scia ben manifesta della dottrina del peccato originale e della biblica «caduta».

Nonostante la nuova sorta di evoluzionismo a rovescio inaugurato – contro i propri intenti programmatici – dalla scuola storico-culturale, nonostante la ricaduta nella metafisica teologica comune con il fenomenologismo di G. Van der Leeuw, resta acquisito – e ciò è d'interesse per noi – che vi sono almeno due tipi di offerta primiziale in etnologia, e che rispettivamente appartengono a genti della caccia-raccolta, a genti dedite alla coltivazione. Traendo le mosse dai dati suddetti, il nostro problema è quello di individuare le esperienze esistenziali poste alla base di ciascun tipo di offerta, ed eventualmente di altri tipi non considerati dalla scuola dello Schmidt. Si tratta di spiegare secondo una ragione di *incremento* storico, non di *degenerazione* morale (perché questa, se pur fosse documentabile, dovrebbe essere a

sua volta storicamente interpretata) lo sviluppo dinamico subito dall'istituto in questione per entro società a diverso livello culturale. Si tratta insomma di risollevare la «tipologia» al livello della storiografia. Un errore ed un pregiudizio comuni hanno dominato infatti finora gli studi sull'argomento. L'errore è quello di confondere la fenomenologia con la storiografia o con l'etnologia, ponendo su un piano di equivalenza del tutto arbitraria e fittizia fatti culturalmente determinati e storicamente differenziati. Il pregiudizio è quello di voler interpretare fenomeni religiosi, come ad esempio l'offerta primiziale, senza tener nel debito conto o quanto meno senza valutare come determinanti gli elementi concreti del regime economico-sociale proprio delle varie società entro cui i fatti religiosi si avverano e in funzione dei quali acquistano significato. Manca infine, in qualsiasi degli autori suddetti, ogni tentativo d'interpretazione psicologica dell'offerta-sacrificio, anche se alcune valenze proprie del complesso istituzionale in questione – la valenza economica, sociale, mistico-partecipazionista – risultano messe in luce via via. In effetti, anche altri autori occupatisi dell'argomento non hanno che ripreso e variamente dosato, nelle loro interpretazioni, le valenze già enucleate dalle scuole principali. È così che il Loisy, autore del noto *Saggio storico sul sacrificio*, ribadisce la funzione sociale del rito,[20] mentre non dimentica il suo ruolo magico-utilitario, posto anzi da lui all'origine dell'«evoluzione» dell'istituto sacrificale.[21] Il principio utilitaristico si fonde con quello dinamico e sociale nell'opinione di Marcel Griaule. «L'efficacia di ogni parola o azione del sacrificante consiste nel guidare verso uno scopo e lungo un circuito determinato una virtù che già preesiste alla radice degli esseri e delle sostanze utilizzate o supposte... L'efficacia (del sacrificio) risiede nel movimento di forze da esso promosse all'interno di un circuito utile.»[22]

Fra gli altri contributi interpretativi riguardanti il sacrificio, importante è quello dato, su terreno etnologico, da Adolf Jensen, del quale ci interesseremo più oltre (Cap. VI, c).

L'unico studio recente nel quale riecheggino i risultati della disciplina psicologica in merito è quello del francese George Gusdorf, *L'experience humaine du sacrifice*.[23] L'intento del Gusdorf è quello di risalire alla «struttura» del sacrificio come esperienza individuale a sé, avulsa da un contesto storico determinato, anzi riferibile ugualmente a qualsiasi manifestazione particolare di sacrificio od offerta. È evidente l'errore metodologico di una siffat-

ta impostazione, nettamente fenomenologica. Si viene con essa a sopprimere l'universalità concreta del singolo determinato fenomeno culturale per creare una sorta di fittizia universalità di «strutture», nominale più che reale, ed in ultima istanza determinata da preconcetti misticheggianti sul genere di ogni fenomenologismo. Non a caso ritorna nel Gusdorf quel concetto sublime del sacrificio visto già come idea-base nel Van der Leeuw. Nell'esperienza del sacrificio v'è sempre, secondo il nostro autore, un valore sublime e «ascendente».[24] Nel sacrificio, in questa – per usare le sue parole – «struttura dominante dell'esperienza religiosa»[25] (la terminologia stessa ripete quella delle varie fenomenologie), «una relazione viva si pone fra l'uomo primitivo e il suo Dio, pur se l'offerta è compiuta nell'intento di conseguire un bene materiale. La relazione in parola è contesta di speranza e paura, di incertezza».[26] La genericità delle premesse – come si vede – si ripercuote nella confusa genericità delle conclusioni: manca in realtà ogni distinzione non solo tra le varie società «primitive», ma pure tra queste e le «moderne». Anzi, entro la supposta «struttura» religiosa di pari diritto s'iscrivono, come l'autore esplicitamente ammette, l'offerta primiziale dei popoli primitivi accanto al sacrificio dei grandi martiri cristiani.[27] Come in altri autori poc'anzi detti anche nel Gusdorf rifluiscono le idee già elaborate dalle varie correnti di studio sul tema. Ritorna l'idea del sacrificio-dono, che obbliga il dedicatario al dedicante;[28] ritorna altresì il principio dinamistico utilizzato già dai sociologi francesi: un'energia si muove dal sacrificante, secondo l'autore, in virtù del valore simbolico e rappresentativo dell'atto compiuto.[29] Il Gusdorf ammette anche il ruolo utilitaristico del sacrificio, che rappresenta «un modo di forzare l'andamento del mondo a proprio vantaggio»: è quello che l'autore designa «ruolo cosmologico» del sacrificio. In virtù d'esso, evitando anzi compensando gli eccessi di fortuna, si viene a garantire, da parte del soggetto, l'equilibrio tra se stesso e il mondo. L'autore sottolinea a questo proposito che la funzione di scambio ravvisabile sotto l'atto oblativo consiste in un abbandono dell'«avere» compensato da un guadagno in «essere».[30]

È in tale ultima istanza esattamente che nasce il distacco e l'apporto personale del Gusdorf rispetto agli autori precedenti. Quando il Gusdorf afferma che «nel sacrificio il soggetto *dà* allo scopo di poter *sopravvivere*»,[31] ci sembra che egli ponga implicitamente il problema di una crisi psicologica a risolvere la quale il rito sarebbe preposto. In realtà il Gusdorf finisce con l'ammettere

esplicitamente che il sacrificio è una sorta di «fallimento» o «perdita autodeterminata, a compenso di una sopravvenuta situazione favorevole dei cui benefici si ha paura».[32] In questo riconoscimento sta a nostro avviso la nota più positiva del contributo del Gusdorf. Nonostante che egli non risparmi parole severamente polemiche contro la teoria psicopatologica dell'ascetismo enunciata dal Janet e contro la sua applicazione in rapporto all'esperienza del sacrificio e della offerta, in effetti l'autore, data la sua particolare sensibilità alla problematica psicopatologica e psicologica, non sfugge all'influenza decisiva del Janet, anzi, suo malgrado e in contraddizione con se stesso, la fa propria: anche se la teoria psicopatologica del sacrificio gli ripugna, perché contraddice il contenuto «sublime» da lui uniformemente attribuitogli. Malgrado le deficienze di una impostazione di tipo fenomenologico, malgrado l'indeterminatezza con cui vengono trattati promiscuamente il sacrificio e l'offerta in ogni loro possibile e più lata manifestazione, con il Gusdorf si pone l'avvio al riconoscimento di quel nesso che – come apparirà dal contesto che segue – va individuato tra certe specifiche forme «primitive» di offerta primiziale e la psicologia del «fallimento». Nella interpretazione della funzione psicologica del rito di offerta primiziale in certe società primitive la comparazione con i dati della psicopatologia si rende elemento ausiliario di estrema importanza.

Il Gusdorf ha il merito di avere, sia pure in forma contraddittoria e piuttosto implicita che esplicita, avanzato l'istanza della psicologia in questo campo.

NOTE

1. L'istanza di una visione «sociale» dei problemi psicologici rappresenta il nucleo della cosiddetta «psicologia sociale» ormai in vigore in America, e che risponde alle esigenze di collaborazione metodologica tra psicologia ed etnologia. Cfr. O. Klineberg, *Social Psychology*, New York, 1954.

2. E. B. Tylor, *Primitive culture*, London, 1873, II, pp. 375-409.

3. E. Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, 2 voll., London, 1906.

4. J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, London, 1910, IV, pp. 231-319.

5. G. Landtmann, *The origin of sacrifice as illustrated by a primitive people*, in: *Essays presented to C. G. Seligman*, London, 1934, pp. 112 sgg.

6. F. B. Jevons, *The idea of God in early civilization*, 1913, p. 69; *Introduction to the history of religions*, London, 1896.

7. S. Reinach, *La théorie du sacrifice*: *Mythes, cultes et religions*, t. I, Paris 1905, pp. 97-104. Per W. Robertson Smith, v. *Sacrifice*, in: Encycl. Brit. IX, ed., 1885.

8. G. Van Der Leeuw, *Die Do-ut-des Formel in der Opfertheorie*, «Archiv f. Religionswiss.», 20, 1920-21, pp. 241 sgg.

9. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, pp. 486-500.

10. H. Hubert-M. Mauss, *Essai sur la nature du sacrifice*, «L'année sociologique» 1897-98, t. II, p. 136 (rifuso in «Mélanges d'histoire des religions», 1909, I-XXVII, pp. 1-130).

11. Hubert-Mauss, *op. cit.*, 1897-98, p. 137.

12. Hubert-Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, «L'Année sociologique», N. S., t. I, 1925. Ripubblicato in: *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, pp. 145-179; *Essai sur la nature du sacrifice*, «L'Année sociologique», II. 1897-98, pp. 29-138. Della scuola sociologica francese vedi anche, per il sacrificio inteso come dono, J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, pp. 181-198.

13. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948, p. 348.

14. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 349.

15. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 350.

16. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorie*, St. Gabriel-Mödling, 1922; *Das Himmelopfer in den Innerasiatischen Pferdezüchtervölker*, «Ethnos», VII, 1942, pp. 127 sgg. Per la teoria teologica del sacrificio, v. anche: W. Koppers, *Gottesglaube und Primitialopfer bei den ethnologischen Altstamm der Chenchu in Dekkan*, in «Corona Amicorum», *Festgabe zum 80 Geburtstag von E. Bächler*, St. Gallen, 1948; *Die Bhil in Zentralindien*, «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», VII, 1948; A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*, in *Festschrift P. W. Schmidt*, Wien, 1928, pp. 231 sgg.; W. Schmidt, *Ursprung des Gottesidee*, III, 1931, pp. 367 sgg.

17. W. Schmidt, *Il sacrificio presso i popoli primitivi*, in *Teologia e Missioni*, Roma, 1943, p. 287; *Das Himmelopfer...*, «Ethnos», VII, 1942, p. 146.

18. Schmidt, *Il sacrificio . . .* (*op. cit.*), p. 288.

19. Schmidt, *op. cit.*, pp. 288-9.

20. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, pp. 539-40.

NOTE

21. A. Loisy, *op. cit.*, pp. 521-2, 531.
22. M. Griaule, *Remarque sur le mécanisme du sacrifice Dogon*, «Journal des Africanistes», x, 1940, pp. 128-9.
23. G. Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948.
24. Gusdorf, *op. cit.*, p. 165.
25. Gusdorf, *op. cit.*, p. 120.
26. Gusdorf, *op. cit.*, p. 263.
27. Gusdorf, *op. cit.*, p. 120.
28. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 12-13, 50.
29. Gusdorf, *op. cit.*, p. 264.
30. Gusdorf, *op. cit.*, p. 263.
31. Gusdorf, *op. cit.*, p. 95.
32. Gusdorf, *op. cit.*, p. 124.

2. - *LE CIVILTÀ DELLA CACCIA-RACCOLTA E PESCA: L'OFFERTA PRIMIZIALE AL «SIGNORE DEGLI ANIMALI»*

Converrà prima d'ogni altra cosa chiarire il quadro etnologico proprio dell'istituto dell'offerta primiziale, articolandolo nella sua varia morfologia. La prima distinzione da fare è quella (Schmidt) tra civiltà della caccia-raccolta e civiltà di allevatori-coltivatori. Per ciò che concerne le civiltà della caccia-raccolta, fondamentali sono le conclusioni del Pettazzoni, il quale ha indicato nella figura del Signore degli animali l'oggetto mitico cui si rivolge l'offerta primiziale dei primitivi cacciatori. Il Signore degli animali è l'essere dal quale viene fatto dipendere l'esito della caccia; è il signore del bosco e della selvaggina; da lui dipende il benessere o meno, l'esistenza stessa della comunità. L'Essere Supremo del padre Schmidt rappresenta una figura già secondaria, sovrapposta e amplificata rispetto al primitivo Signore degli animali, e appartiene insomma a una fase avanzata della civiltà della caccia.[1]

Ecco come l'offerta primiziale si configura fra alcune civiltà «primitive» di cacciatori o pescatori. L'offerta primiziale dei Pigmei del Gabon (Congo fr.) si dirige a Gôr o Goru, rappresentante dell'essere supremo Khwum: il cacciatore che uccide un elefante offre a lui, Signore degli animali, il grasso dell'orecchia destra; altre porzioni dell'animale ucciso vengono deposte su una foglia di amomo e bruciate per Goru.[2] I Pigmei Bambuti gettano una porzione del cuore dell'animale ucciso verso la foresta;[3] oppure essi l'espongono su un albero del bosco, dedicandola a Tore padrone delle bestie.[4] Del resto anche la primizia di frutti di certi alberi viene offerta ogni anno a Mungu.[5] I Negritos Aeta delle Filippine, prima di mangiare la preda tagliano un pezzetto di carne dell'animale ucciso e lo gettano in aria, ovvero l'infilano su una canna di bambù che depongono su un tronco d'albero, e destinano l'offerta alle potenze della foresta o all'essere che dà il sostentamento.[6]

Anche tra i Pigmei del Ruanda, assai lontani dai Pigmei del Gabon studiati dal Trilles, si esegue, dopo ucciso un elefante, una cerimonia analoga, con offerta del grasso dell'orecchio al Signore degli elefanti.[7] I Boscimani a loro volta propiziano dopo la caccia, con grasso dell'animale ucciso, il loro Si-

gnore delle bestie concepito in figura animalesca (leone o insetto), patrono dei cacciatori.[8] Presso i Vedda di Ceylon Kande Yaka è un Signore degli animali che aiuta i cacciatori a trovare la pista: viene ringraziato con la presentazione della testa dell'animale ucciso e con l'offerta di carni gittate nella boscaglia.[9] I Jurak-Samoiedi del nord-ovest (Siberia), cacciatori di renne, offrono testa, ossa, pelle degli animali uccisi a Num, «guardiano del gregge», creatore della vita.[10] I Naskapi, cacciatori di caribù della penisola del Labrador, ritengono che la caccia dipenda dal «Signore del caribù», il quale permette o meno di uccidere la renna selvatica. Essi hanno paura di consumare la carne dell'animale ucciso; prima comunque ne fanno un'offerta, o porgendola ai cani o gittandola nel fuoco.[11] Fra i Jakuti, cacciatori siberiani, la moglie, al ritorno del marito con la preda, getta un'offerta nel fuoco. Tra le tribù altaiche i Katchin dedicano al Signore della montagna una parte della preda. I Koriaki gittano sempre una porzione di grasso o di carne nel fuoco dopo una prospera caccia. I Ghiliachi dell'Amur, quando hanno catturato un buon pesce, ne tagliano una porzione per sé, una porzione per Palyz, Signore della foresta e della montagna, e soltanto dopo una buona mezz'ora possono dare inizio alla consumazione del pasto. I pescatori Ainu rivolgono al Signore del mare un'azione di riconoscimento, dopo la pesca, per aver lasciato che la preda venisse colta. Lo sciamano dei Buriati infine indirizza l'offerta delle parti peggiori e migliori dell'animale al Signore del mare.[12] Nel Caucaso i Tusci, i Chevsuri e i Kisti rendono alla Signora degli animali il cuore, il polmone e il fegato delle bestie uccise.[13]

In tutti gli esempi qui addotti si scorge che il momento immediatamente successivo al conseguito successo nella caccia si riempie di significato sacrale. In tale momento è vietato mangiare la carne dell'animale ucciso, e ha luogo il rito di offerta. L'offerta può essere rivolta al Signore degli animali e può anche, come attestano vari casi, costituire un atto di «alienazione» pura e semplice della porzione prescelta dell'animale ucciso: porzione gittata al fuoco, o nella foresta, o in aria: comunque distrutta.

In entrambi i casi, sia di autentica offerta che di distruzione delle parti animali prescelte, si realizza in modo simbolico e cerimoniale l'annullamento del conseguito successo, nel momento preciso del successo medesimo. In tale momento la comunità dei cacciatori è penetrata di timore sacrilego: in tale momento – non durante la caccia – l'uccisione si configura come sacri-

legio: è l'esperienza di «animalicidio», da altri già come tale qualificata.[14] Appena ottenuta la preda con l'ausilio delle armi e delle profane astuzie di caccia, i cacciatori «annullano in mille modi» – come ha detto bene A. Jensen – «l'atto compiuto», e dimostrano di non voler uccidere.[15] Questo momento sacrale è carico di contenuto emozionale. L'offerta primiziale e il congiunto divieto alimentare ne rappresentano l'aspetto istituzionale saliente. Ma l'emozionalità del suddetto momento risulta documentata, in un caso preciso, in maniera tale che non potrebbe trovarsi più cristallina. Tra gli Andamanesi v'è un uso tradizionale: allorquando la spedizione ritorna da una caccia o pesca con esito prospero, il gruppo leva un grido trionfante avvicinandosi al campo; ma entrando, e appena deposto il bottino, le manifestazioni rumorose cessano come per incanto, i cacciatori osservano alcuni momenti di assoluto austero silenzio.[16] Un silenzio rituale è imposto analogamente sul villaggio tra i cacciatori di balene dell'una e dell'altra riva dello stretto di Bering, appena il corteo con la preda s'avanza dalla costa. In mille modi si evita di «disturbare» la balena o di nuocerle con i ferri. Essa viene vegliata, servita di pasto, ornata come se fosse vivente: tali usanze hanno in particolare i Ciukci e i Koriaki.[17] Tra i Ciukci la festa che segue alla caccia comprende danze mascherate nelle quali attori simulano la morte e, subito dopo, il ritorno dell'animale ucciso.[18]

Che la « paura» (e non già l'ossequio incondizionato alla Divinità, come pretendeva lo Schmidt) sia al fondamento dell'atteggiamento del cacciatore *prima* e *dopo* (non *durante*) la caccia, è riconosciuto in modo inequivocabile da Uno Harva per i cacciatori d'orso della Siberia settentrionale. «Il rapporto tra uomo e animale è caratterizzato dalla paura», egli asserisce.[19] Ma ritiene, limitandosi troppo all'esteriorità o all'apparenza del rito, che sia una paura per «la collera dell'animale ucciso» (*l.c.*), mentre si tratta di un fatto psicologicamente ben più complesso.

Una forma particolare di «alienazione» simbolica dell'animale ucciso si presenta presso le genti nord-siberiane. Dopo la caccia all'orso, particolari avvertenze e cautele si rendono obbligatorie nel tagliarne le carni. Occorre evitare che si spezzino le ossa, anche le più piccole e insignificanti. Indi un trattamento speciale viene riservato alle ossa tutte, composte ed esposte su un luogo adibito. I Lamuti le riordinano così come esse stanno nel corpo vivente dell'animale e le depongono su una piattaforma nel bosco. Anche

gli Oroki radunano le ossa dell'orso sopra una piattaforma e ne allineano le vertebre su un ramo di vimini. I Goldi appendono le ossa dell'orso in alto su un albero. Analogo è l'uso vigente tra i Tungusi, che con infinita cura evitano che vada perduto anche il minimo osso. Anche i Jakuti evitano di spezzare le ossa e usano depositarle su un albero ovvero sopra una palizzata eretta all'uopo.[20] Nel complesso si tratta di modi o tecniche intese a rendere onore all'orso come se fosse vivente, come se l'uccisione non fosse insomma stata commessa. Accanto all'offerta rituale delle primizie della bestia, accanto alla simbolica distruzione di parti prescelte di essa, pure questo è un modo di annullare, su piano rituale, il conseguito successo venatorio. Del resto uno dei tratti salienti dei riti di caccia tra i nord-siberiani è quello di negare formalmente l'uccisione compiuta, di scagionare comunque se stessi del «sacrilegio» commesso. «Noi non ti abbiamo ucciso, è stato un Jakuto!» dicono rivolgendosi all'orso i Tungusi. Ma se i Tungusi incolpano i Jakuti, questi a loro volta gettano sui vicini Jukaghiri la «colpa» dell'animalicidio; gli Ostiaki giurano all'orso: «Sei stato ucciso con frecce fatte dai Russi! Non essere cattivo con noi: è una lancia russa che ti ha colpito!»[21]

Gli Ostiaki e i Voguli, genti Ugre abitanti fra gli Urali e la riva destra dell'Ob, nella cerimonia che segue all'uccisione di un orso trattano la preda con ogni cautela, come se fosse un cadavere umano. Nel trasportarla al villaggio, l'uccisore gli racconta confidenzialmente alcune imprese della propria vita, e infine gli dice: «Sollevati, o eroe; sollevati, estrai dal tuo corpo le grandi frecce fatte dai Samoiedi!»[22] È un modo eloquente di trasferire sui Samoiedi la responsabilità del «sacrilegio» commesso con l'uccisione. La morte dell'orso viene, nel rito, silenziosamente annullata. Si evita infatti di parlare d'«uccisione», e si parlerà piuttosto bonariamente di «trasloco» dell'orso dalla foresta al fiume, ai luoghi abitati dagli uomini; mentre con finzione drammatica i celebranti canteranno la vita dell'orso in cielo, o di lui reduce nella sua stessa tana, offrendogli cibi e bevande.[23]

Tra i Koriaki della costa e anche fra quelli più interni cacciatori di renne, la «festa dell'orso» ha un posto rilevante nella vita sociale e religiosa. Uno dei suoi tratti salienti è costituito dall'uso di mettersi indosso la pelle con la testa dell'orso ucciso, con rito analogo a quello che i Koriaki stessi eseguono dopo la caccia al lupo.[24] Pure in ciò è facile scorgere un rito di simbolica revivificazione. Tra gli Ainu del Giappone, che alla festa dell'orso attribui-

scono un ruolo religioso particolarmente importante, l'orso dopo essere stato ucciso viene pianto cerimonialmente dalle donne che gli danzano attorno. Inoltre esso viene adornato e celebrato, cibarie gli vengono offerte ed una allocuzione propiziatrice gli viene rivolta: «Noi ti onoriamo» – così dice il capo-cerimonia – «qui riuniti per te, o essere divino; ti offriamo carne e pesce. Tu porta questi doni ai tuoi compagni sul monte, e loro riferisci come con te noi siamo stati benevoli, come ti abbiamo trattato bene!»[25] La cerimonia dell'orso ritrovasi con tratti consimili tra gli Ojibwa, popolazione di lingua algonchina dell'America Settentrionale. L'orso ucciso viene onorato e ornato, gli si offrono cibarie, gli si chiedono insistentemente scuse per averlo ucciso mostrandogli segni di affetto e pentimento, baciandogli la testa. Anche qui torna il motivo rituale del trasferimento della colpa su altri; gli Indiani così dicono all'orso: «Sono stati gli Inglesi ad ucciderti!»[26] Al fondamento della cerimonia Ojibwa v'è tuttora «l'antico impulso emozionale». V'è insomma «l'esperienza che, omettendo qualsiasi elemento del rito, si produrrebbe un sentimento di angoscia e di colpa. V'è infine, al fondamento del rito, la minaccia implicita o esplicita... che calamità quali malattie o carestia di cibo seguirebbero all'omissione o alla infrazione dei tabu rituali».[27]

Nella cerimonia dell'orso dei popoli settentrionali in genere, così come nelle cerimonie che i vari popoli cacciatori sopra accennati eseguono dopo ogni uccisione di animali da caccia, si scorge un fondamento comune, l'intenzione assai manifestamente espressa nelle varie forme rituali, di annullare la «colpa» dell'uccisione, trasferendola su altri o riscattandola mediante una serie varia di onori e di finzioni rituali, intese a revivificare la vittima uccisa nella spedizione di caccia. S'intende insomma annullare, nel rito, il «reato» stesso in radice. Attraverso le varie espressioni rituali si manifesta un momento d'intensa paura e preoccupazione. La paura del fallimento per le cacce future non potrebbe trovare più efficace espressione.

Il momento che segue alla caccia, *post necem*, è un momento cerimoniale. Esso esprime originariamente la carica di emozione, la crisi psicologica di cui il gruppo trovasi ad essere oggetto. Nel quadro di una crisi siffatta bisognerà collocare la genesi dell'offerta primiziale dei cacciatori. È evidente fin d'ora che la crisi preposta al rito medesimo sta in immediato rapporto di genesi con il «lavoro» della caccia nella sua natura essenzialmente cruenta.

Un significato fondamentale accomuna – lo si vede fin d'ora – le varie

manifestazioni rituali suesposte. Che si tratti dei riti di offerta al Signore degli animali, o di restituzione di parti di carne o di ossa agli elementi della natura, gittandoli nella boscaglia, nel fuoco, in aria o deponendoli su piattaforme nel bosco, che si tratti (Ciukci e Koriaki) di danze post-venatorie in cui si vede l'animale prima morire, indi tornare in vita; che si tratti infine delle cautele rituali intese a «non molestare» l'animale ucciso: sono forme svariate, secondo le varie culture e i diversi tipi di prede, significanti non solamente alienazione simbolica dell'animale ucciso, ossia rinunzia alla preda; ma anche revivificazione (variamente marcata) della bestia già morta. Ridare al bosco la porzione di preda, ridarla al Signore delle bestie, rappresentare mimicamente la bestia rediviva, esporne le ossa in ordine come stanno nel corpo vivo, sono tratti rituali aventi il comune fondamento nell'idea di far ritualmente rivivere la preda uccisa. E con ciò s'intende evidentemente annullare in una sia la «colpa» del cacciatore, sia la morte della preda, sia infine – ed è ciò che più conta – la caccia stessa nel suo profano valore di *tecnica cruenta* di procacciarsi da vivere.

Anche fra genti che vivono di pesca, l'offerta primiziale si presenta come atto di posticipata rinunzia alla preda marina, nel quadro di una cerimonia solenne avente luogo subito dopo la pesca. Elemento particolare dell'offerta primiziale dei «primitivi» pescatori – almeno per quelli soggetti allo sciamare stagionale dei pesci alla riva o al fiume – è la ritmicità stagionale del rito, in rapporto alla vicenda migratoria della preda. Gli Indiani Kwakiutl e affini, della zona costiera del Pacifico settentrionale, hanno riti speciali per sancire la «prima pesca» dell'anno. Allorquando i salmoni, dai quali in gran parte dipende la sussistenza di queste comunità, risalgono in enormi sciami il corso dei fiumi, ha inizio la grande stagione di pesca. Nelle rimanenti stagioni dell'anno i salmoni disertano pressoché totalmente le acque dei fiumi. L'avvento della stagione di pesca non rappresenta soltanto un cambiamento nella dieta quotidiana degli indigeni, con pesce fresco in luogo di carni e pesce seccati, ma talvolta addirittura la salvezza dalla fame.[28]

In ordine da nord a sud, gli Indiani Tsimshiam, appena catturato con reti il primo salmone dell'anno, celebrano un rito. Lo sciamano principale porta solennemente la preda alla casa del capo; tutti gli sciamani del villaggio, riunitisi, tagliano cerimonialmente il pesce, con speciali cautele lo spartiscono, lo consumano in un banchetto rituale.[29] La «prima pesca», come si scorge, è

considerata sacra e appartiene agli sciamani. Fra i Kwakiutl è la sposa del pescatore che assume invece il ruolo principale del rito. Allorquando il pescatore riporta a riva i primi quattro salmoni «argentati», la moglie gli si fa avanti e, dopo aver pronunziato allocuzioni tradizionali sui pesci, li cuoce, mentre l'uomo chiama invitati ed ospiti a partecipare al banchetto. La donna infine raccoglie ossa e pelle, avvolge tutto in una stuoia, lo gitta nel mare. Del resto anche l'uomo ha da rivolgere una speciale allocuzione ai salmoni appena effettuata la pesca. Ecco come suona il suo testo: «O salmone, ti ringrazio perché sono vivo in questa nuova stagione del tuo ritorno... Ora tu va nuovamente dai tuoi compagni; di' loro che tu hai incontrato buona fortuna qui venendo: di' loro che essi vengano, portando la loro ricchezza perché noi ne possiamo godere!».[30] Il momento che più ci interessa è quello nel quale i resti della pesca vengono gittati in mare. Questa è un'azione che si ripete uguale anche per la prima pesca del salmone-cane, altra specie di pesce. In tal caso le interiora raccolte ed avvolte in paniere, vengono gittate a mare presso la foce di un fiume. Si ritiene che, dagli intestini così restituiti al mare, una gran quantità di salmoni verrà in vita.[31] Più a sud, gli Indiani Lilluet usano rivolgere, innanzi alla pesca, una preghiera ai pesci affinché essi vengano. Il primo salmone pescato viene presentato agli anziani; dopo una festa le ossa vengono gittate in mare «affinché i salmoni rivivano».[32] Infine tra gli indigeni di Puget Sound, in occasione della prima pesca dell'anno il pescatore indice un banchetto, offre agli ospiti la preda opportunamente allestita, egli peraltro si astiene dal mangiare in questa occasione rituale.[33]

C'è, nei casi suesposti, una comune intenzionale rinunzia, da parte del pescatore, al prodotto della pesca effettuata. Che si tratti di reale astinenza alimentare da lui personalmente osservata, o di una simbolica restituzione all'elemento marino di porzioni di pesce opportunamente approntate ed involte, che si tratti infine dell'invito volto al pesce a tornare al luogo di sua provenienza, mediante una formula («tu sei stato trattato bene, tu hai avuto fortuna») che annulla idealmente la morte del pesce e insomma la pesca nel suo risultato tangibile, sono tutte equivalenti espressioni di rinunzia rituale e simbolica al prodotto dell'umano, profano lavoro di pesca. Dando, anzi ridando (simbolica) vita al pesce ucciso si annulla radicalmente, nel rito, il lavoro in se stesso, come tecnica *micidiale* di procacciarsi da vivere. Manca

nei casi suddetti una mitologia del genere di quella del Signore degli animali. L'atto di offerta è ridotto quintessenzialmente al momento della rinunzia e della distruzione simbolica del successo. Il suo significato fondamentalmente traspare dall'idea esplicitamente espressa che i pesci non ritornerebbero più, qualora gli atti suddetti – rinunzia simbolica al prodotto e distruzione rituale del successo – non venissero scrupolosamente eseguiti.

Identico è l'atteggiamento religioso, parallelo è il significato mitico-rituale che si riscontra da un lato nel complesso cultuale del primo salmone e, dall'altro lato, nei riti post-venatorii di preservazione delle ossa dell'orso ucciso e nei riti primiziali agricoli. Anzi in più casi, entro le medesime civiltà del Pacifico settentrionale testé menzionate, la cerimonia del primo salmone s'intreccia direttamente o va parallela – secondo i vari ambienti, secondo le diverse caratteristiche e influenze culturali – con l'offerta primiziale agraria – vero rito di Capodanno – sporadicamente presente in tali civiltà –, mentre può coesistere anche con i riti dell'orso.[34]

Anche in altre civiltà di pescatori ritrovasi un analogo complesso rituale nel quale si attua un rinvio simbolico al mare di animali marini catturati e uccisi. È un complesso rituale appartenente ai pescatori di balene e di foche del Pacifico nord-occidentale e del mare artico. I Ciukci e i Koriaki costieri sono dediti in larga parte alla pesca e si distinguono rispettivamente dai Ciukci e dai Koriaki interni della tundra, nomadi Paleosiberiani allevatori di renne. La «cerimonia della balena» è comune ad entrambi. Tra i Koriaki (abitatori della porzione settentrionale del Camciatka) essa ha luogo in due forme: una annuale tra gli indigeni dei villaggi di Paren, Kuel, Itkana: ricorre in ottobre alle soglie d'inverno, quando finisce la stagione di caccia-pesca. La festa vale a propiziare la pesca dell'anno futuro. L'altra forma è occasionale, e si riscontra fra gli abitanti di Kamenskoi e di Tolavka: essi eseguono la cerimonia della balena o della foca dopo ogni caccia favorevole. Il rito, che si svolge in quest'ultimo caso sulla riva stessa del mare, si trasferisce al villaggio nel caso di festa annuale. I lineamenti del ciclo cerimoniale si corrispondono tuttavia notevolmente. Le teste della balena e delle foche catturate sono tagliate; bacche vegetali vengono messe loro in bocca come cibo; vengono avvolte di grasso. Una solenne processione accoglie la balena e le foche. Donne e pescatori gridano a gran voce: «Ecco giungono gli ospiti graditi:... venite spesso a trovarci! quando tornerete al mare, dite ai vostri

compagni di venire da noi: appresteremo anche a loro buon cibo come per voi!»[35] Oppure: «Quando ritornerà l'alta marea, cerca di persuadere i tuoi compagni a venire da noi!»[36] Del grasso viene arso nel fuoco e il presentatore rivolgendosi allo spirito custode della balena dice: «Lo bruciamo per te.» Una offerta primiziale ha luogo in tale occasione: parti prescelte della balena – narici, pinne, labbro, coda – vengono presentate entro scodelle di legno allo spirito custode degli animali marini.[37] Infine le teste di balena e di foca vengono issate e deposte sul tetto di una tenda-magazzino, donde saranno tolte in seguito (in primavera, nel caso di festa annua), per appenderle ai rami di un albero o per gittarle nel bosco. Quest'atto rappresenta il rituale viaggio di ritorno a casa dell'animale marino dopo un periodo di ospitalità nel villaggio: con ciò s'intende ridargli libertà e insieme vita.[38] Un'analoga cerimonia eseguono i Ciukci (abitatori dell'estremità nordorientale della Siberia) ogni volta che una balena viene catturata. La balena, trascinata a riva da una processione su barche, è accolta da canti nei quali le donne cercano di indurre l'animale – ritenuto ritualmente vivo – a far opera di convincimento presso i suoi compagni di mare affinché in seguito non abbiano contrarietà ad avvicinarsi alla costa. Piccole porzioni del corpo della balena sono riunite in un sacco di pelle, che viene deposto sul tetto di una tenda e lasciato ivi per cinque dì e cinque notti. Esso rappresenta la balena viva; gli si apprestano premurosamente libagioni d'acqua e cibo di renna selvatica onde nutrire l'animale e rendergli meno grave la sua solitudine. Il sacco rappresentativo della balena verrà infine gittato in mare e con ciò si pensa di ridar vita all'animale ucciso ridonandolo all'elemento nativo.[39]

Ritorna, tra i pescatori artici, l'ideologia della rinunzia simbolica accompagnata da un atto rituale di offerta primiziale (Koriaki) o di autoalienazione (Koriaki, Ciukci) di parti simboliche della preda: ritorna, congiuntamente, l'ideologia della revivificazione dell'animale ucciso.

Annua è l'offerta primiziale anche dei pescatori polinesiani. Alle Tuamotu grande rilievo ha la offerta della prima o delle prime tartarughe marine catturate nella stagione di pesca che s'inaugura in luglio e va fino a dicembre o gennaio. L'offerta è fatta dal sacerdote in collaborazione con il re, dopoché i pescatori hanno solennemente portato la preda marina, con canti rituali, al *marae* o tempio-altare. Ivi l'offerta è dedicata a Tangaroa figurato come un Signore del mare con il corpo sommerso dalla marea, a Rua e a tutti gli

spiriti o dèi (antenati compresi). Essi sono invocati con altrettanti canti rituali, in cui li si invita a consumare la carne della tartaruga immolata. Nell'isola di Napuka (Tuamotu) un pezzetto di carne di tartaruga preso dal fianco era legato a un palo fronzuto posto dinanzi alle case degli dèi. Tra i dedicatari di tale offerta primiziale un ruolo speciale doveva avere Rua o Ruahatu, da cui si pensava ci si dovesse assicurare nelle insidiose spedizioni marine.[40]

La mitologia del Signore degli animali, il rituale dell'offerta nelle sue molteplici forme proprie della civiltà della caccia-pesca, mostrano insomma come alla base del rito e delle congiunte figurazioni mitiche sia da vedere un'esperienza mista di preoccupata paura. Non si tratta né dell'«*ossequioso riconoscimento* dell'Essere Supremo come proprietario dei mezzi di sussistenza», né di «*ringraziamento* per i beni forniti», né infine di distaccata o devota «*preghiera* volta a ottenere per il futuro altri beni», come univocamente interpreta lo Schmidt.[41] Lo Schmidt non s'avvede d'imprestare ai primitivi cacciatori atteggiamenti mentali e morali propri piuttosto del mondo moderno cristiano e, comunque, di civiltà religiose notevolmente progredite; egli trascura pertanto la vera natura e la vera ideologia del rito e del mito.

Che esperienze di angoscia e paura sottendano in genere il rituale che segue alla caccia, alla caccia dell'orso in particolare, è stato già su rilevato sia nel caso dei popoli siberiani che degli Ojibwa. Con maggior pertinenza al rito di offerta primiziale, riferiamo alcune esplicite esperienze di popoli cacciatori. Esse si riferiscono agli aspetti rischiosi della caccia, ai loro riflessi nel rito e nella figura del Signore degli animali.

Le peggiori calamità verranno al cacciatore il quale non s'attenga scrupolosamente alle osservanze concernenti l'offerta dopo la caccia: questa è la convinzione che ispira i Pigmei del Gabon nel loro atto oblativo volto al loro Signore degli animali, Goru.[42] Il Signore degli animali è un essere talora decisamente ostile: Bagayaw, signore dei porci selvatici fra le tribù di Negritos filippini presso Allakàpan (Kagayàn nordoccidentale), è colui che «nasconde alla vista» i maiali; poiché egli protegge le bestie, il bersaglio del cacciatore fallisce la preda.[43] Ma tra i Boscimani il Signore degli animali «fa scoprire la pista della selvaggina, dirige la freccia, fa agire il veleno: tuttavia, se si trascura di offrirgli la dovuta porzione di carne dell'animale ucciso, egli invierà malattie».[44]

Tra gli Algonchini settentrionali nel nord del Canadà il Signore delle be-

stie «spinge la selvaggina entro le trappole».[45] Fra i Damara del sudovest dell'Africa, Gamab «apre gli occhi al cacciatore perché veda la selvaggina, indica alla raccoglitrice gli arbusti fruttiferi»;[46] fra i Pigmei Bambuti, Tore «fa mirare diritto per colpire la preda».[47] Tra i Wedda di Ceylon, Kande Yaka mediante la pioggia rende visibili le impronte delle bestie al cacciatore;[48] tra i Naskapi del Labrador, il Signore del caribù «permette» l'uccisione della renna selvatica.[49] Tra i pescatori-cacciatori Eschimesi è a sua volta Sedna, la Signora degli animali marini, che «trattiene» la preda dagli uomini.[50] Invece tra i pescatori di Manus (isole dell'Ammiragliato) si ritiene che il Signore Spirito (Sir Ghost), specie di spirito tutelare del pescatore, possa «allontanare dalle reti i pesci», assumendo insomma la potestà di un Signore del mare.[51] Fra i Papuani della costa settentrionale della Nuova Guinea sopravvive la credenza che un essere celeste, Wunekau, «tira su nel cielo gli animali in modo che il cacciatore non trovi preda da catturare».[52]

Tra gli Ostiaki e i Voguli, cacciatori e pescatori (in minor misura allevatori di renne, o di cavalli e bovini) della foresta siberiana, si pensa e si dice che «un cacciatore inetto, purché faccia le debite offerte al Signore degli animali, può avere più successo alla caccia d'un cacciatore provetto il quale manchi di fare le offerte».[53] Il Signore degli animali della foresta è Unt-tonkh, che abita nei boschi. Dal suo aiuto dipende il buon esito della caccia. Il Signore degli animali marini, Jenk-tonkh, elargisce a sua volta la pesca. Ma condizione per ottenere preda abbondante, dal primo come dal secondo, è di adempiere le offerte nei tempi dovuti. «Quando noi, o padre, c'inoltriamo nel mare per pescare» così dicono gli uomini accompagnando l'offerta «non sottrarci i pesci!, quando ci addentriamo nel bosco, non sottrarci la preda di caccia!»[54]

In realtà dunque, il Signore degli animali non è una figura monovalente orientata in senso positivo e benefico.

In realtà, la caccia e altresì la pesca riservano gravi rischi d'insuccesso e un conseguente rischio di fame, per comunità che tutto dalla foresta, o dal mare, si attendono. Come riflesso della condizione stessa del vivere, il Signore degli animali ha una sua ambivalenza dinamica, la quale minaccia ad ogni momento di polarizzarsi in senso malefico, come figura di colui che sottrae la preda e danneggia i cacciatori. Nel momento preciso nel quale l'equilibrio funzionale dell'essere mitico, nella sua ambivalenza, sta per spezzarsi, inter-

viene il rito, con l'offerta primiziale, con il sistema delle cautele ed istituzioni postvenatorie e prevenatorie, riscattatrici dal «sacrilegio» perpetrato nella caccia. Spetta al rito ribilanciare la funzione dell'essere mitico. Soltanto l'adempimento del rito storna la minaccia, restituisce al Signore degli animali la sua funzione elargitrice e benefica.

Quanto forte nella figura del Signore degli animali sia la componente terroristica, mostruosa, calamitosa a confronto di quella puramente devozionale, propizia – dialetticamente opposta –, appare icasticamente anche da un documento folclorico che ci vien fatto di rinvenire presso una civiltà per nient'affatto primitiva nel senso corrente, ma che serba tracce inconfondibili di credenze cristallizzatesi attraverso i millenni. È un documento tramandato da generazioni di cacciatori in Sardegna, per entro una società arretrata e conservatrice, tradizionalmente ancorata a forme arcaiche di vita, tanto più nelle costumanze e nelle credenze connesse con la più antica delle attività economiche umane, la caccia. La caccia al cinghiale in Sardegna ancor oggi conserva un valore sociale e una atmosfera ideologica assolutamente primordiali, pur attraverso millenni di trasformazioni culturali. Per il cacciatore sardo che si addentra nella boscaglia a cacciare il cinghiale v'è un Signore degli animali il quale presiede agli eventi venatori: incute assai più timore che venerazione: provoca assai più fallimenti e calamità che occasioni propizie. Per il cacciatore sardo il Signore degli animali è il Diavolo in persona. «Sappiate anzitutto» – un vecchio cacciatore logudorese così ammonisce il nostro informatore, che l'incontra mentre egli fa la posta nel bosco al cinghiale –, «sappiate anzitutto che il Demonio è il padrone di tutta la selvaggina, grossa o minuta: egli la governa dispoticamente.» E continuando verso l'etnografo, il quale registra scrupolosamente le dichiarazioni ascoltate: «È tutta sua mercé» egli aggiunge, «se vi accade di far caccia abbondante, oppure se ve ne tornate a casa con le pive nel sacco! Il vostro fucile fa cilecca?, il vostro colpo ha di gran lunga fallito?: è lui che vuole così. . ., e tutti i disastrosi accidenti che avvengono nelle cacce sono opera del tenebroso Signore.»[55] L'identificazione sarda moderna del Signore degli animali con il Diavolo – non con Dio – costituisce un prezioso documento di contatto culturale fra una tradizione pagana arcaicissima e il dualismo cristiano, di assai più recente stratificazione, accentrato sull'antinomia fra Satana e Dio. È significativo che l'arcaica tradizione del Signore degli animali si sia incorporata nell'elemento negativo, satanico del dualismo cristiano. È

eloquente, per spontaneo o predeterminato che sia il processo sincretistico risultante fra le due tradizioni, il fatto che nel folclore venatorio di una civiltà «moderna» sia stato Satana piuttosto che Dio a far propria l'ideologia e la persona del Signore delle bestie e della foresta. In ciò si scorge quanto determinante dovesse in ogni caso essere la valenza ostile, paurosa, di quell'essere che altri (Schmidt), assai meno bene, hanno interpretato come Ente supremo cui andrebbe la riconoscenza e l'ossequio purissimo dei primitivi cacciatori. La fisionomia del Signore degli animali come appare nella descrizione fornita dal cacciatore sardo non lascia dubbi in proposito: egli è il «bruno Signore» che vede senza essere veduto, che «sghignazza» alle spalle del cacciatore il quale ha fallito il colpo; egli ha fatto proprie certe caratteristiche appartenenti agli spiriti malefici ed alle streghe delle credenze popolari. Infatti Satana, signore della foresta, appare in tutta la sua orrenda semiferina mostruosità quand'è la mezzanotte di San Giovanni:[56] purché il cacciatore abbia il coraggio di attenderlo in quell'ora nel bosco. Il nostro informatore nel caso presente ha avuto il privilegio di vederlo personalmente, e così lo descrive: «Era un mostro dalle membra atletiche, che aveva dell'uomo e della belva; la sua testa era conformata a guisa di quella di capro; aveva corna lunghe e ritorte, barba prolissa che gli scendeva sul petto villoso. Il suo viso era d'uomo, i suoi occhi grossi come quelli del bove. . .»[57]

All'infuori di ogni spontaneo facile apporto dell'iconografia moderna corrente di Satana alla configurazione del Signore degli animali in Sardegna, emerge da essa un elemento fondamentale, e cioè la sua natura mista di uomo e animale (capro, bove), che ripete l'antichissimo motivo iconografico del Signore delle bestie, parzialmente belluino esso stesso, riscontrabile fra molteplici civiltà primitive di cacciatori,[58] ove egli è identificato con animali via via consueti all'ambiente.

Del resto il motivo iconografico di un Signore degli animali in forme miste fra umane e ferine ha la sua prima e più antica documentazione nell'arte rupestre dei cacciatori del Paleolitico superiore europeo. Ne è modello cospicuo la nota figura ibrida (detta erroneamente «stregone» da alcuni) della grotta dei Trois Frères ad Ariège, che unisce, a membra umane, barba prolissa, stazione eretta, vari elementi animaleschi quali coda, corna di cervo, occhi di gufo, artigli.[59] La sua corrispondenza con la figura del Signore degli animali descritta dal cacciatore sardo è delle più sorprendenti.

L'identificazione operata, entro un mondo religioso cristianizzato, fra il suddetto essere mitico e Satana, fa risaltare inequivocabilmente l'aspetto moralmente negativo, pauroso, certamente essenziale dell'originaria figura mitica preposta al mondo religioso dei cacciatori primitivi. Miticamente essa esprime, nel suo aspetto calamitoso, le esperienze paurose di rischio, insidiosità e fallimento che la caccia, fra l'intrico della boscaglia, riserva agli uomini che l'intraprendono.

Nel quadro di un'ideologia così caratterizzata, il rito di offerta primiziale rivolto al Signore degli animali, e con esso anche il rito di pura e semplice autoalienazione delle primizie o di parti prescelte della preda, sono intesi a scongiurare le temute calamità pertinenti alla caccia: cioè rischi, disinganno, insuccesso. I quali si avvererebbero qualora i riti in questione fossero trascurati. Loro scopo è di annullare il «sacrilegio» commesso con l'uccisione.

Soltanto in un quadro ideologico così qualificato ha senso il rito particolare di offerta primiziale. Ma soltanto da un preciso rapporto psicologico e storico fra momento rituale e momento profano, insomma fra «sacrilegio» e lavoro, può, il medesimo elemento rituale, trovare la sua piena giustificazione storico-culturale. È il problema che più c'interessa, sul quale si dovrà ritornare.

NOTE

1. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, *prefazione*, p. 451, *sintesi*, e *passim*.
2. Le Rev. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, pp. 85-6.
3. P. Schebesta, *Die Zwerge vom Kongo*, Leipzig, 1932 p. 152.
4. P. Schebesta, *Tore, le Dieu forestier des Bambuti*, «Zaïre», I, 1947, p. 181.
5. P. Schebesta, *Die Zwerge vom Kongo*, pp. 151-2. La porzione della preda uccisa a caccia può essere deposta nel bosco sopra una foglia, ovvero gettata nel fitto della foresta (Schebesta, *Die Bambuti Pygmaen vom Ituri*, vol. II, Bruxelles, 1941, p. 114).
6. M. Vanoberbergh, «Anthropos» 1938, p. 163; 1930, p. 546.
7. Schumacher, in W. Schmidt, *Ursprung des Gottesidee*, IV, pp. 393 sgg.
8. H. Baumann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*, « Zeitschr. f. Ethnol.», 70, 1938, pp. 210 sgg.
9. C. G.-B. Z. Seligman, *The Veddas*, Cambridge, 1911, cit. in Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, 1955, p. 643.
10. A. Gahs, *Kopf, Schädel und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in *Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, pp. 239-41.
11. F. G. Speck, *Naskapi, the savage hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, 1935, pp. 81, 82, 104.
12. Tutte le testimonianze suddette relative a popolazioni Siberiane o comunque asiatiche provengono da Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, p. 182. Vari altri esempi di offerta di teste e d'ossa di animali tra i Tungusi, gli Ainu, i Koriaki sono raccolti da Gahs, *op. cit.*, pp. 243-53.
13. L. Potapov, *Ocerti po istorii* 1936 p. 36, cit. in Lot Falck, *op. cit.*, pp. 182-3.
14. E. Lot-Falck, *op. cit.*, pp. 183-4; L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, pp. 355-60.
15. Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölken*, Wiesbaden, 1951, p. 199.
16. E. S. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, London, 1885, rist. 1932, pp. 81, 136.
17. E. Lot-Falck, *op. cit.*, pp. 197-8.
18. E. Lot-Falck, *op. cit.*, p. 198.
19. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, Helsinki, 1938, p. 418.
20. U. Harva, *op. cit.*, p. 434.
21. U. Harva, *op. cit.*, p. 422.
22. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Yugra-Völker*, «FF. Communic.», 44, Helsinki, vol. II, 1922, pp. 198, 200.
23. Karjalainen, *op. cit.*, II, pp. 201, 205 sgg.
24. M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, p. 295.
25. P. Wirz, *Die Ainu*, München-Basel, 1955, p. 35.
26. J. B. Casagrande, *Ojibwa bear ceremonialism: the persistence of a ritual attitude*, in: S. Tax, *Acculturation in the Americas*, Proceed. and selected Papers, 29 Intern. Congress of Americanists, Chicago, 1952, p. 114.

27. Casagrande, *op. cit.*, p. 117.

28. E. Gunther, *An analysis of the first salmon ceremony*, «Amer. Anthropol.», 28, 4, 1926, p. 605; Id., *A further analysis of the first salmon ceremony*, «Univ. of Washington Publications in Anthropology», II, 5, 1928, pp. 135-8. La venerazione rituale di cui è oggetto il salmone sta in rapporto con un'estesa mitologia, nella quale il salmone figura con ruolo preminente (*op. cit.*, 1928, pp. 161-4).

29. F. Boas, *Tsimshiam mythology*, «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.», 31, 1916, p. 450.

30. F. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.», 35, 1921, pp. 1318-9.

31. F. Boas, *op. cit.*, pp. 609-611.

32. C. Hill-Tout, *Report on the ethnology of the StlatumH of British Columbia*, «J. R. A. I.», 35, 1905, p. 140.

33. H. Häberlin-E. Gunther, *Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget Soundes*, «Zeitschr. f. Ethnol.», 1924, p. 17.

34. E. Gunther, *A further analysis of the first salmon ceremony, loc. cit.*, 1928, pp. 156-9.

35. W. Jochelson, *The Koryak*, The Jesup North Pacific Expedition, «Amer. Mus. Nat. Hist. Mem.», VI, 1, Leiden-New York, 1905, pp. 66, 73.

36. Jochelson, *op. cit.*, p. 77.

37. Jochelson, *op. cit.*, p. 72.

38. Jochelson, *op. cit.*, pp. 71, 76.

39. W. Bogoras, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», Leiden-New York, VII, 2, 1907, pp. 406-8.

40. Kenneth P. Emory, *Tuamotuan religious structures and ceremonies*, «Bernice P. B. Mus. Bull.», (Honolulu), 191, 1947, pp. 58-61, 63-4, 70-83.

41. W. Schmidt, *Die Primitialopfer in der Urkultur*, in: *Corona Amicorum, E. Bächler zum 80 Geburststag*, St. Gallen, 1948, pp. 81-2.

42. Rev. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, p. 85.

43. P. M. Vanoberbergh, «Anthropos», 1930, p. 547.

44. V. Lebzelter, *Die religiösen Vorstellungen der Khun Buschmänner*, in: *Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, p. 409.

45. M. Cooper, «Primitive Man», 1933, p. 49.

46. N. Vedder, «Africa», 1930, p. 186.

47. P. Schebesta, *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*, II, 3, *Die Religion*, Bruxelles, 1950, p. 253.

48. C. G.-B. Z. Seligman, *The Veddas*, Cambridge 1911, cit. in: Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 643.

49. F. G. Speck, *Naskapi....*, Norman, 1935, p. 82.

50. F. Boas, *The Central Eschimo*, Smithson, Inst., VI «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.», 1884-85, Washington, 1888, p. 585.

51. R. F. Fortune, *Manus religion*, Philadelphia, 1935, p. 2.

52. P. H. Meyer, «Anthropos», 1932, p. 844.

NOTE

53. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, FF. Communic. 44, vol. II, Helsinki, 1922, p. 229.

54. Karjalainen, *op. cit.*, II, p. 237. Le offerte compiute dagli Ostiaki e dai Voguli al Signore della foresta e al Signore del mare sono stagionali – di primavera e d'autunno –. Esse consistono in sacrifici d'animali d'allevamento – polli, puledri, pecore ecc. – oltre ad offerte d'orzo e cibi vegetali. Il Karjalainen (*op. cit.*, pp. 234-5, 245) ammette una sovrapposizione di influssi secondari da attività pastorali ed agricole, sopra un sostrato religioso preistorico di una civiltà di puri cacciatori.

55. G. M. Cossu, *Il cacciatore sardo credente nel diavolo*, «Rivista di Tradizioni Popolari», vol. I, 1894, fasc. 9, pp. 693-5.

56. Vedi quanto è riferito sulle magie e sulle apparizioni di streghe nella notte di San Giovanni, nel mio saggio, «Società», 1955, I, pp. 64-95.

57. L'informatore documenta concretamente la visione avuta: per liberarsi dalla presenza del Diavolo aveva dovuto ricorrere a un ramo di tasso, staccando il quale secondo la tradizione locale svaniscono le cattive visioni. Egli mostra all'etnografo il ramo secco di tasso staccato quella notte e serbato da allora (Cossu, *ibid.*).

58. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 640 sgg., *passim*.

59. Il Breuil ed il Blanc arguirono già da tempo il valore di essere mitico proprio della figura (H. Breuil, *Sociologie préhistorique*, in: *Les origines de la société*, «Centre Intern. de Synthèse», Paris, I, 1931; A. C. Blanc, *Il sacro presso i primitivi*, Roma, 1945, p. 171). Concorde è anche l'interpretazione di R. Pettazzoni (*L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1957, p. 203), che parla di «Signore degli animali» e di «Essere supremo».

3. LE CIVILTÀ COLTIVATRICI: L'OFFERTA AGLI SPIRITI DEI MORTI

Passando alle società di coltivatori, il quadro dell'offerta muta notevolmente. Esempi oltremodo rappresentativi offre la Melanesia.

Altrove si è visto dettagliatamente per un caso specifico, quello dei Trobriandesi, come l'offerta primiziale venga a inserirsi nella grande festa annua (Milamala) che si celebra tra la fine di un ciclo e l'inizio del ciclo successivo di lavori. È integrata dal divieto di consumare il nuovo prodotto fino a cerimonia ultimata, ed è rivolta – elemento fondamentale – agli spiriti dei morti. Questi ultimi nell'occasione festiva tornano a visitare il villaggio: per loro si apprestano piattaforme, su di esse si espongono le primizie vegetali. Solo dopo la loro visita si può consumare il nuovo prodotto degli orti.

In Melanesia l'offerta primiziale è sistematicamente devoluta ai morti, e congiunta con una grande festa annua agraria. Se ne sono già viste varie manifestazioni[1], che veniamo qui riepilogando e completando.

Nelle isole Salomone l'offerta primiziale agli spiriti dei trapassati ha luogo annualmente al raccolto e costituisce un elemento saliente della religiosità indigena. Ciò vale sia per le comunità della parte orientale che centrale e occidentale dell'arcipelago. Nell'isola di Eddystone (del settore occidentale) lo spirito dei morti (*Tomate*)[2] è oggetto di credenze particolarmente paurose. Essi possono ritornare sulla terra, ove talora vengono scorti dai vivi in sembianze di esseri viventi.[3] I morti producono malattie. Talvolta perfino i genitori defunti portano malanni al loro bambino. In tali occasioni gli esperti in materia, mediante pratiche speciali inducono gli spiriti ad allontanarsi: «Via di qua, spirito» scongiura il mago: «via tu che sei il genitore del bimbo!: lascia che egli viva, non fermarti su di lui!».[4] Oltre a provocare frequenti cadute dagli alberi ed occasionali epidemie, gli spiriti fanno sentire la loro minacciosa presenza soprattutto in occasione dell'annuo raccolto. C'è un vero rito di Capodanno a Eddystone, che è anche una celebrazione delle primizie. La festa è detta *titikele* ed il rito di offerta primiziale inclusovi è denominato *vahimbi*. Il ciclo rituale si apre nella «casa dei crani» del villaggio principale; indi il maestro del rito si reca in processione negli altri villaggi, visi-

tando ciascuna delle «case dei crani», che sono tutte tradizionalmente coperte da fronde arboree. A una a una egli le discopre, ed in un sacchetto di foglie lascia su di esse un impasto di noci tritate e di ignami, raccolti – questi ultimi – da un appezzamento paradigmatico e sacro. È questa l'offerta alimentare per i morti. Un'altra porzione di cibo viene gittata nel fuoco acceso presso la casa dei morti; ed il maestro del rito apostrofa gli spiriti: «Ecco il pasto per voi, o spiriti: siate propizi, non ci fate del male!» Lo scongiuro è ripetuto di nuovo prima che l'officiante e gli astanti diano inizio al pasto inaugurale dell'anno, togliendo in tal modo il tabu dal prodotto novello: «Mangiate voi per primi, o spiriti, quindi lasciate mangiare anche noi! Io mangio il nuovo raccolto, siate propizi!».[5] Il tabu alimentare è dunque preordinato all'offerta primiziale ai defunti. *Tutti* i morti ricevono la loro parte di offerta: il culto è collettivo. Nel rito annuale (a differenza dai riti apotropaici occasionali per malattia, cadute da alberi ecc.) si pensa che la schiera anonima dei morti in certo modo collettivamente si desti: perciò essi vanno collettivamente placati.

Nelle Salomone centro-orientali, in particolare a Mala (= Malaita = Malanta) – Mala grande, isola settentrionale; Mala piccola, isola meridionale; Ulawa, a sudest – offerte e sacrifici ai morti sono compiute in varie importanti occasioni pertinenti alla vita individuale e collettiva: ma l'offerta primiziale d'ignami si esegue avanti al raccolto: essa ha grande rilievo religioso, è contrassegnata da dispendioso consumo di cibarie, da richiesta di aiuto e prosperità dagli spiriti.[6] Il raccolto può avere inizio soltanto dopo ultimata l'offerta. Durante l'anno, una porzione di cibo a ogni pasto viene gettata da parte per i morti:[7] è pure questa un'offerta primiziale, occasionale a differenza da quella eseguita al raccolto. In quest'ultima, ciascuna famiglia evoca tutti i suoi morti (*lio'a*), li invita ad accettare l'offerta, ed accanto al teschio di ciascun antenato, nella casa a loro consacrata, vengono posti gli ignami, uno per ciascun orto coltivato nell'anno.[8]

A San Cristoval nelle Salomone orientali, l'offerta di primizie degli orti è presentata davanti alla casa del cranio, *tawai*, in occasione della festa del raccolto *hoasia*. Indirizzata ai morti, è accompagnata dal divieto di consumare qualunque cibo fino alla accensione dei nuovi fuochi dell'anno, che ha luogo in occasione della festa.[9] Una processione alle case dei crani precede l'offerta, che è accompagnata da una formula apotropaica pronunziata dai

celebranti: «Che gli spiriti *adaro* lascino le case, che febbre, malanni e tosse abbandonino le case!»[10]

A Florida (Salomone centrali) il raccolto non si può mangiare se prima non si è fatta la debita offerta ai morti. Ogni villaggio ha il suo antenato (*tindalo*) rappresentativo, cui il capo fa l'offerta. Dopo ciò, ognuno in privato fa a un suo *tindalo* familiare analoga offerta.[11] Così il rito pubblico si accompagna e si completa con l'analogo rito privato. L'offerta si riferisce al raccolto di ignami, ma una corrispondente offerta si esegue – due mesi prima – per il raccolto di noci «canarium»: i principali prodotti del luogo.

Anche nelle isole di Santa Cruz, che segnano il confine meridionale con il territorio delle Nuove Ebridi, si usa porre, nell'epoca del raccolto, un impasto di fecola di ignami accanto al legno che in ciascuna casa rappresenta lo spirito (*duka*) di un antenato più ragguardevole.[12]

Nella Nuova Guinea britannica l'offerta di cibi vegetali ai morti è un lineamento saliente della grande festa dei morti e di Capodanno, che in realtà costituiscono un unico e solidale ciclo festivo. Così fra i Koita e i Motu i morti, *Sua*, ritornano in spirito a visitare il villaggio nella festa annua: essi ricevono su piattaforme erette all'uopo l'essenza dei cibi depostivi in offerta primiziale.[13] Il rito è diffuso fra i Massim settentrionali.[14] Fra i Massim meridionali presso Milne Bay, in occasione della festa periodica *torcha* si compie un'offerta di maiali ai morti, accompagnata da un'invocazione che suona così: «O morto fratello, io nutro te, tu dammi cibo finché sono in vita!»[15] Tra i Kiwai ed i Mawata della divisione occidentale presso la foce del fiume Fly, offerte ai morti sono eseguite non solamente dopo l'inumazione, ma in occasione delle grandi cerimonie pubbliche, ed in particolare una vera offerta primiziale ha luogo nell'annua cerimonia della tartaruga, con cui i Kiwai iniziano l'anno di attività pescatoria e di coltivazione.[16] Cibi vegetali e bevanda di cocco vengono offerti sulle tombe, e ai morti viene chiesta assistenza per la pesca delle tartarughe. «A te io do cibo abbondante, tu scova e procurami le tartarughe!», dice l'offerente. L'idea del morto affamato che con cibi va ritualmente saziato si attua tra i Kiwai anche nelle offerte occasionali. Dopo la morte di un uomo lo spirito si aggira attorno al villaggio. Le case vengono tenute gelosamente chiuse, cibi vengono gittati allo spirito scongiurandolo di andarsene via, di non trascinare seco l'anima dei vivi.[17]

Nella tribù Bina della divisione occidentale presso l'estuario del fiume Ba-

mu v'è una regolare festa dei morti o Capodanno, *Horiomu*, in cui l'offerta ai morti è un tratto essenziale. Le cibarie da destinarsi ai morti (*oboro*) vengono portate dalle donne dinanzi ad una capanna appositamente costruita: un gruppo d'uomini travestiti rappresentano gli spiriti che arrivano e s'impadroniscono dei cibi.[18] Un'identica offerta ai morti che tornano cerimonialmente al villaggio ha luogo nell'omonima festa *horiomu* anche presso i Kiwai.[19] Tra costoro l'offerta dei prodotti vegetali degli orti si innesta su una struttura economica di genti che insieme con la coltivazione esercitano anche la pesca come una delle attività dominanti. Infatti l'offerta occorre in un momento stagionale particolarmente legato al ciclo di attività pescatoria relativa al dugong, e la festa inaugura l'anno di pesca. Ma l'offerta ai morti in se stessa è elemento che appartiene in proprio a una cultura agricola, la quale ha esteso evidentemente ai riti di pesca (anche per la tartaruga, come s'è detto) l'ideologia peculiare dei riti agrari. Significativo è in proposito il fatto che le tribù interne lontane dal mare non hanno la festa *horiomu*,[20] ma hanno feste del raccolto con primizie vegetali ai morti: d'altra parte fra i Bina la stessa festa *horiomu* ha, significativamente, un preciso carattere agrario.

Anche nelle isole dello Stretto di Torres l'offerta primiziale ai defunti è in connessione con una festa complessa. Il Gill parla[21] di offerte presentate in occasione della festa dei morti. I defunti godono – egli dice – l'essenza dei cibi, gli offerenti ne consumano poi la sostanza. Non risulta esplicitamente dalle fonti che si tratti di feste annue agrarie. Tuttavia dal resoconto di A. C. Haddon sulla spedizione etnologica di Cambridge pubblicato nel 1908 si apprende che almeno a Mabuiag, isola occidentale del gruppo, le cerimonie *Tai* o *Markai*, consistenti nella drammatica espulsione degli spiriti dei morti tornati tra i vivi e impersonati da attori travestiti, hanno luogo annualmente[22] verso l'epoca in cui risulta aver luogo anche l'altra cerimonia, *mawa*, per l'incremento dei frutti vegetali all'inizio dell'anno astronomico. Si può concludere che le feste dei morti con relativa offerta rituale cui allude il Gill siano precisamente tutt'una cosa con le feste del ritorno dei morti e d'inizio d'anno cui accenna indipendentemente Haddon.

Nelle grandi feste d'iniziazione dei Wogeo (isole Schouten, a nord della Nuova Guinea) vige il tabù alimentare sul prodotto nuovo, finché non sia stata compiuta l'offerta di cibi agli spiriti, i quali poi vengono espulsi drammaticamente. Notevole è l'associazione dello spirito della Madre Terra con

quello dei Morti: essi vengono cerimonialmente ricevuti in successione di tempo, cioè prima la Madre Terra, l'indomani gli spiriti. La cerimonia è fra le più impressionanti.[23] Soltanto quando è avvenuta l'espulsione dei morti il divieto alimentare viene soppresso, anzi si procede alla cerimoniale distribuzione di cibi.

Nella Nuova Guinea nordorientale le tribù Dagoi, Mopu, Bonaputa, Banara di dialetto Moando sono solite eseguire certe «danze degli spiriti» nelle quali le donne o separatamente i maschi impersonano i morti che tornano e ricevono le primizie di taro dagli orti, nonché un pasto di maiale, vittima sacrificale della cerimonia.[24]

Nell'isola di Dobu, del distretto dei Massim (estremità orientale della Nuova Guinea) un'offerta primiziale è fatta nella stagione del raccolto alle famiglie dei morti dell'ultimo anno. Il raccolto ha luogo in ottobre. I parenti di ciascun morto dell'ultimo anno in tale occasione presentano panieri di primizie di ignami ai parenti degli altri morti, scambiandosi in tal modo le primizie. È un atto di rinunzia formale al prodotto in onore dei morti dell'anno, e ripete in definitiva il principio che presiede l'offerta primiziale ai defunti. Si rinnova in questa occasione presso i Dobuani l'esperienza funebre,[25] anche se non consta che i morti siano formalmente presenti alla celebrazione.

Piattaforme cerimoniali, *karau*, vengono erette tra gli Orokaiva nella Nuova Guinea nordorientale britannica, destinate agli spiriti dei morti che vengono al villaggio nelle feste del raccolto. Su di esse si depongono le offerte primiziali, mentre opportune scalette in miniatura renderanno agevole la salita agli spiriti che andranno a consumare i cibi offerti.[26]

Nei Central Highlands della Nuova Guinea britannica, presso i Gahuku Gama la grande festa della fertilità, *asijo teho*, che tanta importanza ha nella vita sociale e religiosa della collettività, prende nome dai morti (Asijo-teho = lett. «il nostro antenato»). Offerte ai morti vengono fatte nel corso di essa deponendo cibi al cimitero.[27]

Uno scambio di presenti vegetali, primizie di ignami, ha luogo nelle Nuove Ebridi a Malekula in occasione della festa annua, *neerew*, del raccolto e dei morti, fra i parenti dei morti dell'ultimo anno: è un'offerta compiuta in commemorazione e a nome dei morti,[28] con significato analogo a quello dell'offerta degli indigeni Dobuani di cui or ora si è detto: si tratta di una autoalienazione simbolica del prodotto dell'anno in nome dei morti.

Nelle isole Figi la grande cerimonia annua *Mbaki*, che celebra il raccolto (*mbaki* = raccolto) di ignami e unitamente le iniziazioni dei giovani, comporta un tabu alimentare e l'offerta delle primizie di ignami ai morti. L'offerta viene eseguita dentro al recinto-santuario *Nanga* che è la sede degli antenati. Nessuno può assaggiare né estrarre il nuovo prodotto annuo fin quando non sia fatta l'offerta ai morti in occasione della grande festa.[29] Maiali allevati vengono anche sacrificati in onore dei morti,[30] e si esegue inoltre il «sacrificio» dell'albero che ha molte connessioni con il culto dei morti[31] e rappresenta un'offerta primiziale relativa ai prodotti arborei commestibili.

L'offerta di maiali in occasione della festa dei morti o Capodanno, propria del culto Mbaki di Figi, si trova legata a quel particolare momento dell'anno lavorativo, che è il raccolto degli orti. Si tratta dunque di un'offerta primiziale dei prodotti dell'allevamento; calendarialmente essa è determinata dal ciclo dell'attività lavorativa preponderante, la coltivazione di ignami. Religiosamente ha assunto su di sé, come offerta ai morti, il valore funebre peculiare dell'offerta vegetale. Nella festa di Capodanno di Figi i morti sono evocati, un gruppo di attori drammaticamente ne rappresenta il ritorno; i giovani iniziandi ne sono terrorizzati. Appena iniziati, i giovani a loro volta rappresentano gli spiriti dei morti, cui – attraverso la persona degli iniziati – sono dirette le offerte di primizie di ignami e di maiale.[32]

Nel grande ciclo rituale *Pilu* dei Canachi in Nuova Caledonia, con il quale si celebra, pur insieme con altri eventi individuali (iniziazioni, fondazioni di case ecc.), il raccolto di ignami, ha luogo, dopo il raccolto stesso, l'offerta di tuberi prescelti ai defunti e, pur nell'intreccio locale tra culto dei morti e degli antenati totemici, risalta l'intenzione di far pervenire ai defunti, considerati presenti alla festa e ivi pianti con lamentazione funebre, il fumo degli ignami cerimonialmente arrostiti.[33]

A conclusione della rassegna ora fatta appare come l'offerta primiziale ai morti è ampiamente diffusa fra i coltivatori melanesiani, come del resto aveva osservato già il Codrington.[34] Il suo intento dichiarato è di pacificare i morti;[35] ma al suo fondamento v'è la necessità di ripristinare quel sentimento di fiducia in sé e di sicurezza per lo svolgimento del lavoro quotidiano,[36] che sono compromessi dalla grave crisi psicologica aperta dalla cessazione dell'annuo lavoro.

Il ritorno dei morti in occasione della festività del raccolto o Capodanno è uno dei lineamenti più tipici soggiacenti più o meno esplicitamente entro le civiltà religiose di coltivatori o agricoltori in genere. Presso tali civiltà l'offerta primiziale rientra nella religione dei morti. Così è in Africa, fra i Zande coltivatori di miglio (tecnica della zappa) del Sudan orientale, dotati di società altamente gerarchicizzata. Essi offrono primizie agli spiriti dei morti sopra gli altari all'uopo elevati.[37] Fra le tribù di civiltà paleonegritica del Sudan centrale (zona centro-meridionale), i Djukon, Gwari, Berom, Tchamba, Tchawai, ecc., coltivatori di miglio, offrono primizie dell'annuo raccolto ai morti, talora (Tchamba) sotterrandole insieme con sangue di una vittima sacrificata. L'offerta s'inserisce nel quadro dell'annua festa del raccolto, cui partecipano gli spiriti dei defunti reincarnandosi in tale occasione (feste *maigiro*) in certi uomini della tribù.[38] Anche gli Habbe, o Dogon dell'alto Volta, al Capodanno offrono primizie di miglio ai morti.[39]

Fra i Tumbuka del lago Nyassa (regione nordoccidentale) coltivatori di miglio e mais, ha ugualmente luogo l'offerta delle primizie ai morti.[40]

Gli esempi possono agevolmente moltiplicarsi. Ci limiteremo a pochissimi. I Thay del Tonkino, coltivatori di riso immuni da influssi buddistici prevalenti nella regione, suppergiù in coincidenza con il primo tuono primaverile che annuncia l'anno nuovo offrono ai morti il più solenne rito oblativo dell'anno. La festa è detta *Khau-mò*, o del «riso nuovo». Ciascuna famiglia la dedica all'ultimo morto. Lo spirito di questo, secondo la credenza locale si trattiene, finché non muoia un altro familiare, in un angolo della casa che viene scoperto solo in occasione della festa primiziale, mentre è sottratto alla vista per il resto dell'anno. Allestito un pasto di riso e pesce, la mensa viene portata – da ogni famiglia – nel punto sacro abitato dal morto. Ivi il sacerdote mediante un canto invita il defunto a partecipare al convito assieme con i familiari riuniti. La nuora del morto infine appende alla parete un paniere di riso e pesce, affinché il morto abbia il suo pasto.[41]

I Thay Annamiti a loro volta in occasione del Capodanno (*Kiu Tien*), che è la loro maggiore cerimonia dell'anno, evocano, tramite un sacerdote, gli spiriti dei morti. Nominandoli a uno a uno, offrono loro vivande su mense appositamente imbandite, come se realmente essi presenziassero al rito.[42]

Fra i Dayaki dell'interno (Land-Dayak) del Borneo, anch'essi coltivatori

di riso, la festa della Nuova Terra o Capodanno ricorre innanzi all'abbattimento del bosco, che rientra nella fase di preparazione del terreno per la semina del riso, in luglio. I morti sono evocati, insieme con i demoni «perisinah» e «perintihin» con i quali essi dividono la loro dimora sotterranea. Vengono loro offerti piatti e scodelle di cibarie, disposti su speciali piattaforme erette per l'occasione, e fornite di gradini appositamente collocati onde agevolarne la salita. Il rito di offerta è concluso con l'espulsione dei morti.[43]

Subito dopo il raccolto del riso ha luogo il Capodanno dei Kayan del fiume Mandelan, nel Borneo orientale. Gli spiriti dei morti vengono invitati alla festa, panieri ricolmi di cibi vengono esposti dalle finestre delle abitazioni, altri ne sono deposti, pure per essi, su appositi palchi.[44] Anche gli Iban, o Dayaki di Sarawak, celebrano il Capodanno dopo il raccolto di riso con l'offerta primiziale ai morti: è la grande festa *Gawai*, nella quale offrono agli spiriti porzioni di cibi (polli sacrificali) invocando da essi abbondanza.[45]

La principale cerimonia dei Nada, coltivatori di riso, mais e miglio della parte occidentale di Flores (Indonesia sudorientale) è la festa *Reba*. È una festa di Capodanno, in essa i morti ricevono un culto pubblico e privato particolarmente significativi. Indetta dal sacerdote al sopravvenire dell'ultimo novilunio dell'anno, la festa Reba ricorre nel mese omonimo. Al novilunio si ha un rito preliminare detto «arrostimento degli ignami» accompagnato da un'offerta sacrificale (di polli) agli spiriti dei morti, da cui si richiede fertilità e buona sorte. Ma la fase culminante è la sera del plenilunio, quando tutti i convenuti in processione si recano ai monumenti dei morti, con scodelle recanti offerte di riso, carne, ignami. Le offerte vengono deposte sulle piattaforme funebri – passando dall'una all'altra – unitamente con i bastoni da scavo, impiegati già nelle opere di coltivazione.[46] Un anziano dall'alto di ciascun monumento funebre invoca «spighe colme e pannocchie pesanti, un ricco raccolto, salute e vittoria». Seguono la distribuzione di cibi, il convito, danze e canti. Il rito si ripete più tardi in privato, con analoghe offerte e invocazioni, ciascuna famiglia rivolgendosi ai suoi morti. Gli spiriti sono evocati, invitati a entrare in casa. Li si esorta a salire la scaletta esterna, si apre loro la porta, sono cerimonialmente fatti entrare, si offre loro il pasto di riso novello. Si tratta di un ritorno collettivo drammatizzato degli spiriti. Ecco come suona l'invito loro rivolto: «Voi o spiriti defunti, venite qui! ... ricercate la patria vostra, venite e portate sul dorso spighe colme di riso,

lunghe pannocchie di mais, radici di ottimi ignami, sì da vacillare sotto il peso . . .; venite qui tutti, o spiriti; . . . ecco gli spiriti si approssimano, sono all'entrata del villaggio . . .; entrate da noi o spiriti! . . .; ecco essi sono giunti alla scala, sono discesi nella galleria interna, essi passano la soglia, entrano: è una falange di spiriti!». A questo punto il capo di casa scuote a viva forza la porta, l'apre, fa entrare le anime. Egli tiene in mano un tubero d'igname.[47]

L'igname ha infatti un ruolo di prim'ordine nella festa Reba. Se si pensa che nell'alimentazione dei Nada esso ha un posto del tutto secondario, si deduce – come fa osservare l'Arndt – che nelle remote sedi dei Nada gli ignami dovevano essere il principale prodotto alimentare.[48] Per più ragioni pertanto la festa Reba è da porsi in rapporto con le feste di Capodanno dei Melanesiani: prime fra tutte il ruolo centrale degli ignami, la presenza del bastone da scavo, il ritorno drammatizzato dei morti nel villaggio e fin dentro le case, infine l'offerta primiziale annua dedicata agli spiriti. Il complesso agrario dell'offerta primiziale ai morti che collettivamente ritornano a Capodanno si rende esplicitamente ravvisabile come sottofondo religioso arcaicissimo, in questo significativo modello di festa annua propria di una civiltà tecnicamente progredita al livello della cerealicultura.

V'è parallelismo tra le condizioni in cui si effettua l'offerta dei cacciatori e quella dei coltivatori. Ultimato il lavoro e conseguito il prodotto, in un caso e nell'altro, l'offerta sancisce il passaggio al godimento del prodotto medesimo. Vi sono anche analogie morfologiche tra i due diversi riti di offerta: sia i cacciatori che i coltivatori subordinano il godimento del prodotto ottenuto all'esecuzione di un rito di astinenza alimentare ideologicamente concatenato con l'oblazione. Tuttavia i due tipi di cerimonie si diversificano, in rapporto al differente regime economico degli uni e degli altri.

Occasionale è l'offerta dei cacciatori, così come lo sono le loro spedizioni di caccia, non vincolate ad un ciclo lavorativo metodico, costante, preciso. L'attività venatoria subisce l'influenza delle annue, alterne vicende climatiche per ciò che riguarda la possibilità o meno di rinvenire selvaggina, ma non subìsce quel determinismo rigoroso di fasi ritmiche e progressive quale dal ciclo climatico e vegetativo si esercita sulle opere di coltivazione. Pertanto fra i coltivatori l'offerta primiziale è annua e stagionale, anello sacrale fra due cicli di operazioni profane concatenate fra loro.

L'offerta dei cacciatori e dei pescatori (quest'ultima talvolta annua come quella dei coltivatori) è rivolta al Signore degli animali, o è quintessenziata in un atto di rinunzia simbolica che s'esprime in un ritorno mitico-rituale della preda al suo elemento forestale o marino, e comunque rappresenta una revivificazione ideale. Invece l'offerta dei coltivatori è rivolta ai morti. In effetti c'è nel primo caso un nesso interiore con la ricerca nel bosco o nel mare, nel secondo caso con la fatica della terra. Il bosco o il mare possono trattenere ovvero lasciare la preda, nasconderla ovvero scoprirla. La tensione della ricerca, la paura del disinganno creano per i cacciatori la figura mitica del Signore degli animali con la sua potestà di dare o trattenere la preda. La terra a sua volta può ai coltivatori dare o negare il prodotto. Nell'esperienza tipica del «sacrilegio» quale si affaccia a lavoro ultimato, ciò è messo in rapporto con l'avere o non avere compiuto gli obblighi rituali verso le potenze terrestri, che sono gli spiriti dei morti in essa sepolti. Ma a loro volta gli obblighi rituali costituiscono lo strumento culturale preposto al riscatto della paurosa esperienza. La tensione del lavoro agricolo, la paura del disinganno al raccolto, creano per i coltivatori il complesso mitico-rituale dei morti che danno o non danno il prodotto, dei morti che tornano per sancire il loro dominio e possesso sui prodotti della terra.

Due forme di «sacrilegio» dunque, corrispondenti alla violazione della foresta per i cacciatori, del mare per i pescatori, convergono in una comune estrema esperienza sacrilega, connessa con la laica uccisione dell'animale perseguita in un caso o nell'altro. Invece tra i coltivatori l'esperienza sacrilega deriva da un lavoro profano che investe e sconvolge la terra, dominio dei morti.

È la particolare differenziata configurazione del lavoro economico che in entrambi i casi impronta e determina la natura delle due cerimonie, nonché il contenuto mitico-rituale di esse.

NOTE

1. Vedi Parte II, cap. I, e III.

2. È evidente la corrispondenza di questo nome con *Tamate*, nome dato agli spiriti dei morti nelle isole dei Banchi. I *Tamate* presiedono ivi alle omonime società segrete, cfr. Parte II, Cap. VI. Nonostante la mancanza di società segrete del genere nelle Salomone occidentali (nonché a Malaita e nelle isole di Santa Cruz), pare che un denominatore comune dato dalla credenza originaria nel ritorno dei morti (Tomate, Tamate) costituisca il sostrato delle società segrete melanesiane.

3. A. M. Hocart, «J.R.A.I.», 52, 1922, p. 259.

4. Hocart, *op. cit.*, pp. 262-3.

5. Hocart, *op. cit.*, pp. 268, 297, 299-300.

6. H. I. Hogbin, *Experiments in civilization*, London, 1939, pp. 105-8, 110; R. H. Codrington, *The Melanesians*, p. 138.

7. W. G. Ivens, *Melanesians of the S. E. Solomon Islands*, London, 1927, pp. 210, 269, 362, 364-5.

8. Codrington, *op. cit.*, p. 138.

9. C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, London, 1924, pp. 328, 330.

10. Fox, *op. cit.*, pp. 328 sg., 333. L'offerta oltre che ai morti è rivolta anche all'Essere Supremo creatore, Agunua, al «serpente alato» Hatuibwari e agli spiriti degli alberi *Figona*: ma il ruolo dei morti vi è preponderante. La festa Hoasia è tipica cerimonia di offerta (da *hoa* = sacrificare, *hoasia* è forma passiva: cfr. Fox, *op. cit.*, p. 325).

11. Codrington, *op. cit.*, pp. 130-2.

12. Codrington, *op. cit.*, p. 139.

13. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 192.

14. Seligman, *op. cit.*, pp. 734-5. I Trobriandesi sono fra i Massim settentrionali.

15. Seligman, *op. cit.*, pp. 632-5. La cerimonia *toreha* cade a periodi irregolari, perché deve trovarsi debitamente distanziata dal momento del lutto per la morte di qualche componente del gruppo: vale tuttavia per tutti i morti del periodo successivo all'ultima celebrazione *toreha*.

16. G. Landtmann, 1934, pp. 106-8; Id., 1927, pp. 296, 398.

17. Landtmann, 1934, pp. 106-7.

18. A. P. Lyons, «J.R.A.I.», 51, 1921, pp. 433-4.

19. Landtmann, 1927, pp. 327-347.

20. Landtmann, *op. cit.*, p. 330.

21. W.W. Gill, *Life in the Southern Isles*, London, 1876, pp. 202-3.

22. A. C. Haddon, *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Cambridge, 1908, vol. VI, p. 253; vol. V, p. 252. Le cerimonie *tai* precedono i riti iniziatici che sono annuali e hanno luogo in coincidenza con la «nascita delle stelle», ossia delle Pleiadi, a settembre (vol. V, p. 213): siamo nel periodo pertanto che in Melanesia costituisce l'inizio dell'anno agrario e astronomico (H. I. Hogbin, «Oceania», 9, 1938, 2, p. 137;

H. B. Guppy, *The Solomon Islands and their Natives*, London, 1887, p. 56). La festa *mawa* coincide pur essa con la «nascita delle stelle» (Haddon, vol. v, p. 348).

23. H. I. Hogbin, «Oceania», 9, 3, 1939, pp. 316-9.
24. W. Tranel, «Anthropos», 47, 1952, p. 464.
25. R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, London, 1932, p. 18.
26. F. E. Williams, *Orokaiva magie*, London, 1928, p. 26.
27. K. E. Read, «Oceania», 23, 1952, pp. 9 sg.
28. A. B. Deacon, *Malekula*, London, 1934, p. 544.
29. Rev. L. Fison, «J.R.A.I.», 14, 1884, p. 27.
30. B. H. Thomson, *The Fijians*, London, 1908, pp. 153-5.
31. A. B. Joske, «Internationales Archiv f. Ethnographie», II, 1889, p. 262.
32. Joske, *op. cit.*, p. 265; Thomson, *op. cit.*, p. 155; P. J. de Marzan, «Anthropos», 1909, pp. 94-5.
33. M. Leenhardt, «L'anthropologie», 1922, pp. 232, 235, 237-8.
34. Codrington, *op. cit.*, pp. 128-144.
35. H. I. Hogbin, *Experiments in Civilization*, London, 1939, p. 107.
36. Hogbin, *op. cit.*, p. 109.
37. H. Baumann-D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (tr. fr.), Paris, 1948, p. 298.
38. Bauman-Westermann, *op. cit.*, pp. 322-3.
39. G. Dieterlen, *Les Ames des Dogons*, Paris, 1941, pp. 165-6 (feste dette «bago-di»).
40. M. Tew, *Peoples of the Lake Nyasa Region* (Intern. African Inst.); London, 1950, p. 62.
41. A. Bourlet, *Les Thay*, «Anthropos», 2, 1907, pp. 627-8.
42. E. Cammerling, *Ueber Ahnenkult in Hinterindien und auf der grossen Sunda Inseln*, Rotterdam, 1928, pp. 215-6.
43. W. R. Geddes, *The Land Dyaks of Sarawak*, London, 1954, pp. 75-8.
44. A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, Leiden, 1904, pp. 171-182.
45. E. Dunn, *Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak*, «Anthropos», 1, 1906, p. 15.
46. P. P. Arndt, *Die Religion der Nad'a* (*West Flores, Kleine Sunda Inseln*), «Anthropos», 1931, pp. 374-6, 380. I monumenti funebri sono costituiti da piattaforme (se femminili) e cippi di pietra (se maschili) (*op. cit.*, p. 370).
47. P. P. Arndt, *op. cit.*, pp. 380-1, 384-5.
48. Arndt, *op. cit.*, p. 385.

4. LE SOCIETÀ AGRICOLE GERARCHIZZATE: L'OFFERTA AL RE, AGLI ANTENATI REGALI, AGLI DEI

Diversa configurazione assume l'offerta primiziale presso altre società primitive di coltivatori, ad esempio tra i Polinesiani. Presso costoro l'offerta – annua in rapporto all'annualità del prodotto (soprattutto taro e frutto dell'albero del pane) – è rivolta alle divinità e direttamente al re. Anzi il re funge da rappresentante e intermediario delle divinità. Anche in Polinesia l'offerta viene presentata in occasione di una grande festa annua stagionale. I capi minori o distrettuali ricevono gerarchicamente la loro parte di offerta, e a loro volta la rendono al capo maggiore.[1]

Non manca in Polinesia l'offerta primiziale ai morti,[2] che abbiamo riscontrata come tratto saliente della civiltà religiosa melanesiana: ma in Polinesia assume una forma distinta da questa, adeguandosi alla forte impronta gerarchica caratteristica della società locale. Infatti l'offerta annua dei Polinesiani è dedicata di massima agli antenati dei capi e del re.[3] A Tikopia per esempio, il ciclo rituale dell'«opera degli dèi» comprende il rito di offerta di ignami sacri, come primizia agli dèi (*atua*) e agli antenati del capo. L'offerta ha luogo nella casa del capo. Con l'offerta primiziale il raccolto è consacrato, e s'interrompe il tabu alimentare incombente sopra il prodotto annuale fino a rito ultimato: allora viene dal capo dato alla comunità libero uso del prodotto.[4]

A Tahiti (Isole della Società) nella grande festa primiziale annua il popolo comune tributava le offerte vegetali ai capi minori, questi al re nonché al dio dell'agricoltura Oro. Caratteri identici, con la stessa gerarchizzazione, si avevano nella grande festa *Inaji* di Tonga, in onore dei capi e del re divino, nonché nel ciclo rituale *Makahiki* (= *Matahiki*) di Hawaii, in cui si rappresentava il dio Lono dell'agricoltura, che parte per mare su una canoa carica di primizie vegetali, promettendo di tornare – secondo il mito e nel rito – l'anno seguente: nella società, il re incarnava il dio.[5]

Un'offerta primiziale che richiama per i suoi aspetti sociali la corrispondente offerta dei Polinesiani si riscontra fra le società agricole, pur esse note-

volmente gerarchicizzate, dei Bantu sudorientali in Africa. Anche fra costoro l'offerta primiziale vegetale (con sacrificio animale) è rivolta agli antenati del re divino. La cerimonia di offerta primiziale coincide con il Capodanno: anzi è essa stessa una festa di Capodanno. Si ha un ciclo rituale di enorme rilievo nella vita del gruppo, in ispecie dal punto di vista sociale. Fra i Tonga, i Nguni, i Sotho-Ciuana, i Venda-Shona la cerimonia, *luma*, è presieduta dal re in persona: le primizie vanno a lui e, tramite suo, agli antenati di lui.[6] Del resto in estate, allorché le prime zucche maturano, pure queste debbono venire ritualmente assaggiate dal re: avanti che egli abbia compiuto il primo assaggio è sacralmente vietato a chiunque consumare il nuovo prodotto. Anche il «grano cafro» è oggetto di analogo rito primiziale. Il re riceve la primizia come rappresentante dei suoi antenati. Fra i Venda ed i Sotho settentrionali egli offre loro un piatto del nuovo prodotto con la seguente invocazione: «Vi offro il primo grano dell'anno perché lo mangiate e siate contenti; mangiatelo tutti voi, nessuno di voi resti senza. Quanto ne rimane nel campo sarà per me e per i vostri nipoti». I capi minori ed i sottocapi fanno indi l'assaggio rituale del cibo, indi i componenti di ciascun gruppo secondo il proprio grado sociale. Fra gli Zulu (per i quali v. di seguito), i Suazi e tribù affini si fa in tale occasione una grande adunanza tribale presso la sede del re: ai suoi antenati si sacrificano capi di bestiame bovino. Ha luogo la rivista dell'esercito, e quest'ultimo viene fatto oggetto di un rito di medicazione» ('doctoring') inaugurale. Altro momento importante del rito, con il quale in complesso s'inaugura l'anno non solamente nel suo aspetto economico-lavorativo, bensì anche nel suo aspetto sociale, è la proclamazione di nuove leggi. Inoltre il re viene cerimonialmente «rinvigorito» per mezzo di speciali ingredienti medico-magici, dopodiché egli, «purificato», assaggia il nuovo prodotto. Ne getta una porzione all'esercito e con ciò indica pubblicamente l'estinzione del tabu sul prodotto novello. Riti purificatori, parate militari, danze, canti giocano insomma una parte cospicua nel ciclo rituale, il quale – condotto con somma magnificenza – sta a rappresentare la festa nazionale del gruppo.[7]

Non soltanto in senso religioso dunque la cerimonia di Capodanno Luma è la principale manifestazione di vita nazionale, bensì soprattutto in senso sociale. Infatti essa sancisce in modo solenne l'ordinamento gerarchico sul quale la struttura sociale si fonda. Primi a ricevere l'offerta sono gli antenati

della famiglia regale, nella custodia dei quali si considera sia posta la vita del gruppo: vengono indi in ordine il capo, che è ritenuto proprietario della terra, i sottocapi e capi minori, i consiglieri, l'esercito.[8] L'esercito vi ha una parte fondamentale: oltre a ricevere le primizie del raccolto di grano, esso è al centro di un rito inaugurale che consiste nell'aspergere i singoli guerrieri mediante una polvere magica impregnata di potere purificatorio.[9] La festa in complesso rappresenta un sistema di collaudo cultuale periodico: è un'azione di annuo rinsaldamento di quelli che sono i puntelli sociali dalla cui solidità e dalla fiducia nei quali dipendono l'unità del gruppo nonché l'esistenza normale dei suoi componenti, per l'anno che va a inaugurarsi.

L'importanza del significato sociale delle feste di Capodanno dei Bantu sudorientali è stata vista da M. Gluckman per ciò che riguarda il rito *umkhosi* degli Zulu, forma locale delle feste Luma ora dette. Esso contiene strettamente amalgamati fra loro i due tratti, dell'evocazione dei morti vista già come elemento peculiare delle feste di tipo melanesiano, e del culto gerarchico-aristocratico del re, presente a sua volta nelle feste di tipo polinesiano. Nel rito *Umkhosi* l'evocazione dei morti non è collettiva e indiscriminata come nelle feste di Melanesia: essa riguarda unicamente gli spiriti degli antenati regali; mentre la persona del re è al centro dell'intero rituale e l'esercito a sua volta riconferma la sua potenza guerresca mediante una prova simbolica di forza.[10]

Il ruolo sociale è preponderante anche nella offerta primiziale di Capodanno della tribù Baca del gruppo Nguni.[11] In particolare nel caso presente la prova di forza data ritualmente dall'esercito si attua nel sacrificio di un toro, compiuto con l'impeto ardente di una azione guerresca, mentre si leva alto il grido di guerra.[12]

Se si considera la festa primiziale dei Bantu sudorientali in rapporto al loro regime sociale-economico, v'è da osservare anzitutto che la loro società è altamente gerarchicizzata: rimarchevole è il posto dell'aristocrazia del comando, sviluppata è la classe guerriera. Del resto il loro regime economico è armonicamente ed efficacemente integrato fra agricoltura alla zappa ed allevamento. Da ciò non può non scaturire un notevole sovraprodotto economico annuo, fondamento ineliminabile per lo sviluppo gerarchico di classi privilegiate, qual è nel caso particolare l'aristocrazia del comando.

Mentre l'elemento pastorale visibile nel sacrificio animale[13] risulta ritual-

mente unificato e inglobato nel prevalente culto agrario dell'offerta primiziale di grano o di altri vegetali, vien fatto di riscontrare, nell'ambito delle civiltà delle quali trattiamo, condizioni economiche generali convergenti, quanto al sovraprodotto economico e ai suoi sviluppi sociali e classistici, rispetto a quelle che dominano l'economia polinesiana. Infatti la gerarchizzazione delle società in questione, in classi reciprocamente sovraordinate e distinte, con capi maggiori e minori nonché un re sacro o divino, ha il suo fondamento storico in quel rimarchevole sovraprodotto economico che sta in rapporto con adeguate tecniche di produzione dei beni.[14]

Analoga funzione «sociale» hanno i riti d'offerta primiziale di altre civiltà africane. Si tratta dell'insieme di popolazioni della Costa d'Avorio, Costa d'Oro e Nigeria sudorientale, che vanno dagli Agni agli Ascianti agli Ibo, particolarmente del gruppo Akan. Tra queste genti vige un'organizzazione sociale fortemente gerarchicizzata, precisamente come tra i Bantu sudorientali ora visti, e come tra i Polinesiani. Le suddette popolazioni dell'Africa occidentale praticano tradizionalmente l'arboricultura (banano) e la coltivazione d'ignami (oggi in gran parte sostituiti da taro, ma l'igname mantiene il suo posto tradizionale nel rito), secondo la tecnica del bastone da scavo. Esse integrano la loro economia con forme di allevamento di pecore, capre, maiali, mentre il più delle volte l'ambiente forestale oggi da esse abitato (ma originariamente proverrebbero dalle savane) impedisce od ostacola l'allevamento di bovini. Nella loro società v'è di frequente un potere politico centrale notevolmente forte, con grandi stati o città-stati retti da sovrani sacri o divini, dispotici, attorniati da funzionari, con un'aristocrazia di capi e sottocapi minori estesa ai distretti e città. L'offerta primiziale, pure tra queste comunità come fra i Bantu sudorientali, è al centro di un ciclo cerimoniale solenne cui è dato il rilievo di un'autentica «festa nazionale». La festa, *Odwira*, si svolge annualmente al raccolto di ignami. Agli antenati regali, alle divinità, al re in persona – che presiede l'intero ciclo rituale – e in ordine ai capi minori sono tributate le primizie del prodotto. Solamente dopo che l'assaggio cerimoniale è stato compiuto dal re, e a termine del ciclo cerimoniale, il consumo del prodotto è autorizzato per tutti. Nel rito il re viene «purificato», sacrifici di pecore (e di un toro; recente sarebbe l'introduzione di sacrifici umani nel rito, secondo E. Meyerowitz) gli vengono tributati. L'ordine gerarchico viene solennemente sancito con la proclamazione di ub-

bidienza dei sudditi al re, mentre patti politici vengono stretti fra i capi locali e il sovrano. I cardini della società insomma vengono in tale occasione ribaditi e rinforzati in modo solenne.[15]

La preponderante funzione sociale del rito primiziale, che così palesi legami mostra di possedere con le società aventi una complessa struttura classistica, trova la sua vera ragione storica nelle fondamentali esigenze di conservazione e preservazione di tale società.

Analoga accentuazione del carattere sociale e «nazionale» ha la grande festa primiziale di Capodanno tra gli indigeni Merina o Hova, nell'altopiano centrale del Madagascar, costituiti politicamente in vera e propria «nazione» unitaria.

La loro civiltà originaria (la componente prevalente è austronesiana) comporta una spiccata stratificazione sociale di tipo feudale, che dalla classe dei servi va a quella dei nobili proprietari (*andriana*) fino al sovrano autocrate, ereditario, di carattere sacro. Il fondamento economico di tale gerarchizzazione sta in una risicultura (anche irrigua) integrata da allevamento di bovini, che consentono un notevole sovraprodotto.

La festa di Capodanno, *Fandroana*, lascia vedere, al di là di certe influenze arabe relativamente moderne (il mese Alahamady dedicato alla festa è in rapporto con il Ramadan e il «piccolo Bairam» dei Musulmani[16]), profondi legami con la cultura agricolo-pastorale e con la struttura sociale della civiltà originaria. È una festa delle primizie di riso, celebrata con un pasto inaugurale a base di riso, latte e miele.[17]

È anche una spettacolare festa sacrificale: vi ha luogo una vera ecatombe di bovini, e i partecipanti offrono al re porzioni prescelte delle vittime. La festa include un formale atto di riconoscimento e sottomissione da parte dei sudditi al re, considerato padrone oltreché dei prodotti (animali, vegetali), delle vite umane. Infatti ogni classe di sudditi, in ordine di gerarchia – caste nobiliari, esercito, capi-distretto, capi di clan – offrono al sovrano una moneta d'argento come «prezzo della propria vita». L'offerta dei prodotti al sovrano (con analogia a quanto s'è visto tra i Polinesiani e altre società gerarchicizzate) è scalare, dal ceto comune procedendo ai proprietari e capi, da questi al re. Il ruolo del re e degli antenati regali è preponderante nel grande ciclo cerimoniale, che dura circa una settimana e ha il suo acme nel novilunio del mese Alahamady. È il re che indice, con un discorso intro-

duttivo, la festa. Al re sono dedicati gli innumerevoli sacrifici di bovini. Sulle tombe degli antenati regali si depongono offerte di carne arrostita e di monete. Dagli antenati familiari il re invoca salute, benedizione, prosperità, lunga vita per sé e per il regno. Il re stesso subisce un rito di abluzione purificatoria, il «bagno del re» (onde Fandroana è stata anche denominata la «festa del Bagno»), ripetuto poi anche dai partecipanti comuni. Alle tombe regali si presta onore e cura da parte della comunità.

Certo, oltre a sancire rapporti di unione e solidarietà sociale attorno alla persona del re, la festa (come ogni Capodanno) tende a purificare la comunità dagli influssi malefici (momento eliminatorio) e insieme a inaugurare l'anno veniente (momento inaugurale). Ora, nel quadro dei riti purificatorii v'è, con il già visto bagno regale e collettivo, l'uccisione di un gallo «emissario». Su di esso sono magicamente fatti confluire i malanni della comunità; poi viene sgozzato ed eliminato. Fra i riti inaugurativi figurano l'accensione di numerosi fuochi notturni, l'orgia sessuale con danze e canti.[18]

Fandroana è la «festa dei destini del re».[19] Il fatto si è che entro una società retta da un re sacro, è attorno a lui che convergono e solidarizzano le forze sociali, come intorno a un centro di polarizzazione e di unificazione delle divergenti tendenze di classe. Pertanto nella festa (dei destini) del re s'incentrano e si fondano i destini dell'intiero gruppo per l'anno veniente.

La festa Fandroana non coincide (più?) necessariamente con l'epoca del raccolto, perché è arabizzata quanto alla propria collocazione calendariale. Ma essa è semanticamente e funzionalmente imparentata con le feste malgasce *Santabary* o delle primizie di riso. Le feste primiziali di questo tipo, comuni alle tribù indigene (fra i Betsileo si denominano *Setriantsy*) rappresentano la forma primordiale e prearabica del Capodanno malgascio, in quanto esse celebrano il raccolto novello. Infatti un tabu incombe sul riso dell'anno, né alcuno può procedere alla consumazione di esso, fintantoché non si sia provveduto solennemente a offrire il dono dovuto (primiziale) all'essere supremo Andriamanitra, al re sacro, agli antenati regali, eventualmente ai capi.[20]

Nei riti primiziali dei Malgasci, in quelli dei Bantu sudorientali e delle tribù guineane, nonché dei Polinesiani v'è il riflesso culturale preciso di società storicamente determinate nella loro tipica composizione gerarchica. La

«socializzazione» – per così dire – del rito primiziale, anziché essere, come postula la scuola sociologica francese, un dato valido universalmente all'infuori di qualunque condizionamento specifico, è il prodotto storicamente determinato di civiltà dotate di un abbondante sovraprodotto economico e di una marcata gerarchizzazione sociale poggiata su tale sovraprodotto.

Per ciò che riguarda i regimi di caccia-pesca e raccolta, l'assenza fra essi di un sovraprodotto economico[21] insieme con l'aleatorietà del prodotto, sono al fondamento della grande crisi da cui scaturisce l'offerta primiziale post-venatoria. Una crisi corrispondente ha luogo, ma in forma periodica e culturalmente assai più complessa, fra i coltivatori dotati del semplice bastone da scavo, fra i quali il sovraprodotto economico si presenta nella sua forma embrionale. La grande crisi annua agraria infine è riassorbita, data la relativamente maggiore sicurezza economica, presso le civiltà con abbondante sovraprodotto annuale. In relazione a ciò, l'arcaico ritorno cerimoniale e collettivo dei morti tende ad essere riassorbito e trasformato a sua volta in un culto degli antenati regali conforme alle esigenze della società gerarchicizzata. Ad esso si unisce il culto dell'aristocrazia ed eventualmente dell'esercito. Fatto sta che, nelle società gerarchicizzate, alla grande crisi annua d'ordine agrario si sovrappone, o piuttosto subentra – come altrove dicevasi – una potenziale minaccia, o crisi d'ordine sociale. Ciò sta in rapporto con la stessa stratificazione sociale, che di per sé comporta un maggior rischio di disgregazione e anarchia, rispetto alle società non stratificate. È perciò che l'offerta va agli antenati regali, ai capi, eventualmente ai guerrieri, quali responsabili dell'unione sociale.

La gerarchia di divinità, dedicatarie pur esse dell'offerta primiziale presso i Polinesiani e altre civiltà gerarchicizzate, non è che il riflesso religioso della gerarchia sociale corrispondente.

NOTE

1. F. L. S. Bell, *The place of food in the social life of Central Polynesia*, «Oceania», II, 2, 1931, p. 133,; R. W. Williamson, *Religion and social organization in Central Polynesia*, Cambridge, 1937, pp. 121-2; W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian society*, Cambridge, 1914, vol. I, p. 318 (Tikopia); E. M. Loeb, *History and traditions of Niue*, «Bernice P. Bishop. Mus. Bull.», 32, 1926, p. 174; A. M. Hocart, *Caste*, London, 1950, pp. 75 sgg. (offerta primiziale al re a Figi); R. W. Williamson, *Social and political systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924, vol. III, p. 357 (offerta primiziale al capo supremo nelle isole della Società), p. 361 (ai capi, in Rotuma), pp. 346-7 (ai capi, in Samoa), p. 361 (ai capi e agli dei, in Futuna); vol. I, pp. 394, 395, 401 sg. (al re sacro, nella Pasqua), pp. 142-4, 167 (al re sacro, in Tonga); vol. II, p. 191, vol. III, pp. 348, 350-3 (al re sacro, in Tonga); vol, III, pp. 358-9 (alle Marchesi).

2. Le offerte ai morti erano comuni fra i Maori (E. Tregear, *The Maoris of New Zealand*, «J.R.A.I.», 19, 1899, p. 120).

3. Il *marae* stesso, la tipica costruzione megalitica sacra della civiltà polinesiana, accomuna nel proprio nome, almeno nell'idioma di Mangareva, il significato di «luogo sacro», «tempio», «sepolcro dei morti», «offerta primiziale» (A. M. Hocart, *Polynesian tombs*, «Amer. Anthropol.», 1918, pp. 457 sg.; A. Riesenfeld, *The megalithic culture of Melanesia*, 1950, p. 596). Il che induce a pensare che, come luogo di sepoltura, fosse ad un tempo destinato a ricevere le offerte primiziali. La cosa ha precisa corrispondenza con ciò che conosciamo circa il sacro recinto Nanga di Figi (v. retro).

4. R. Firth, *The work of the gods in Tikopia*, London, 1940, vol. I. pp. 95-9.

5. J. A. Moerenhout, *Voyages aux Iles du Grand Océan*, Paris, 1837, vol. I, pp. 514-5, 517-20; W. Mariner, *An account of the Natives of the Tonga Islands*, Edinburgh, 1827, II, pp. 85, 168-73; A. Fornander, *Collection of Hawaiian Antiquities and folklore*, ed. Th. G. Thrum, Honolulu, «Bern. P. B. Museum Memoirs», VI, 1, 1919-20, p. 42; E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, «B. P. B. Mus. Bulletin» (Honolulu), 134, 1927, pp. 112, 296-7, 301.

6. O. Petterson, *Chiefs and gods*, Lund, 1953, pp. 27, 53-4, 234 sg.

7. W. M. Eiselen - I. Schapera, in I. Schapera, *The Bantu speaking tribes of South Africa*, London, 1937, p. 262.

8. H. A. Junod, *The life of a South African Tribe*, London, 1913, vol. I. pp. 369, 376, vol. II, p. 371.

9. Junod, *op. cit.*, I, pp. 371, 377.

10. M. Gluckman, *Social aspects of first fruits ceremonies among the south-eastern Bantu*, «Africa», 11, 1938, pp. 27-32, 34, 36.

11. W. D. Hammond-Tooke, *The function of annual first fruits ceremonies in Baca*, «African Studies», 12, 2, 1953, pp. 75-87.

12. Hammond-Tooke, *op. cit.*, pp. 82 sgg.

13. Per ciò che riguarda il rapporto storico-culturale fra sacrificio di animali allevati e regime economico della pastorizia, si veda oltre (Parte III, Cap. VII, c).

NOTE

14. M. J. Herskovits, *Economic anthropology*, New York, 1952, pp. 406, 413-4; Th. Veblen, *The theory of the leisure class*, New York, 1915; K. F. Walker, *The study of primitive economics*, «Oceania», XIII, 1943, pp. 131-142.

15. R. S. Rattray, *Religion and art in Ashanti*, Oxford, 1927, pp. 122-143; L. Tauxier, *Religion, moeurs et coutumes des Agnis de la Cote-d'Ivoire*, Paris, 1932, pp. 30, 65, 72; Ernesta Cerulli, in: Biasutti, *Razze e popoli della Terra*, vol. III, Torino, 1955, pp. 314, 322, 325; Eva L. R. Meyerowitz, *The sacred state of the Akan*, London, 1951, pp. 171-177.

16. P. Thomas, cit. in: PP. Soury-Lavergne-De la Devèze, *La fête nationale du Fandroana en Imerina (Madagascar)*, «Anthropos», VIII, 1913, p. 799. Per il resoconto della festa, cfr. pp. 306-324, 779-800.

17. Soury Lavergne-De la Devèze, *op.cit.*, p. 779; R. Decary, *Moeurs et coutumes des Malgaches*, Paris, 1951, p. 244.

18. Soury Lavergne-De la Devèze, *op. cit.*, pp. 311, 314, 316-9, 323, 784, 786-7, 795.

19. *Op. cit.*, p. 798.

20. Decary, *op. cit.*, pp. 116-17.

21. L'assenza di un sovraprodotto («surplus») presso culture della caccia-raccolta è riconosciuta da M. J. Herskovits, *op. cit.*, pp. 399-405.

5. IL «SIGNORE DELLA PIOGGIA» NELLA RELIGIONE DEGLI ABORIGENI AUSTRALIANI: L'ASSENZA DI OFFERTA PRIMIZIALE

Fin d'ora appare come l'offerta primiziale non solamente varia forme e contenuto in conformità dei mutevoli regimi economici e sociali delle singole civiltà, ma si adegua perfettamente alla particolare singola struttura sociale, mutando volta per volta occasione, significato, funzione. In tal senso è fuori dal vero chi pretenda uniformare istituti culturali tanto nettamente differenziati, abolendo le loro concrete differenziazioni, imprestando ad un'entità nominale, astratta, provvisoria – l'offerta primiziale in sé – una realtà che nel suo contesto storico non le spetta.

Né si dica, con il Gusdorf, che l'offerta-sacrificio rappresenta «una struttura fondamentale della vita religiosa»: conosciamo civiltà religiose tra le più «primitive», nelle quali manca qualsiasi rito di offerta. Il caso della civiltà australiana è significativo. I cacciatori-raccoglitori australiani non offrono primizie a nessun essere mitico, né compiono comunque, in rapporto alla caccia, nessun'azione rituale di significato oblativo. Del resto nella civiltà degli aborigeni australiani non ha riscontro alcuna figura mitica del genere del Signore degli animali, dominante invece tra le altre civiltà religiose di cacciatori. Non risultano esservi manifestazioni religiose particolari, né segni di crisi psicologica ritualizzata, nel comportamento degli indigeni australiani immediatamente dopo la caccia. Eppure, al pari di altre popolazioni viventi al più elementare livello biologico, la sussistenza del gruppo drasticamente dipende dalla presenza o meno di selvaggina. La caccia anche per gli Australiani accentra la somma degli interessi vitali di lavoro del gruppo.

Senonché, il mondo mitico-religioso degli Australiani fa perno intorno ad un elemento preciso, che costituisce per essi, in virtù dello specialissimo ambiente climatico da loro occupato, il problema supremo: il problema dal quale la stessa ottenibilità di preda alla caccia direttamente dipende: la pioggia, con l'aleatorietà che gli è propria. Nelle contrade semidesertiche e aride del continente australiano l'avvento della stagione di piogge significa vita, abbondanza di animali e di piante: la siccità può significare distruzione dei mezzi

di vita, impossibilità di cacciare, fine del gruppo vivente. La mitologia degli indigeni australiani si accentra intorno alle figure di datori di pioggia: esseri celesti, signori delle fosse d'acqua ove si conservano le scarse riserve idriche della stagione arida; datori degli alimenti.

Pur nelle variabili manifestazioni territoriali e nelle diverse concrezioni culturali, la figura centrale della religione australiana è il «Signore della pioggia».

A documentazione, converrà qui raccogliere le manifestazioni di tale complesso mitico-rituale. Si tratta, in certi casi, di credenze e pratiche attuali, proprie di gruppi ancora viventi; in altri casi, di elementi appartenuti a tribù ormai estinte. Non cessa nondimeno in quest'ultimo caso l'interesse storico-culturale, tanto più che sia dagli elementi passati sia da quelli presenti si desumono identiche precise relazioni d'interdipendenza fra ambiente naturale e civiltà religiosa. Pertanto ci accingiamo a trattare i vari fenomeni mitico-rituali, tutti come storicamente presenti.[1]

Una delle figure mitiche più importanti della civiltà religiosa australiana, la cui importanza culturale tuttavia non è stata messa finora sufficientemente a fuoco, è quella del Serpente Arcobaleno.[2] Il Radcliffe Brown occupandosene avvertiva qualche tempo fa che «una completa conoscenza (di questa figura) è necessaria per comprendere la visione del mondo propria degli Australiani».[3] La sua diffusione è assai ampia, dall'Australia nordoccidentale (Kimberley) al Queensland, al Victoria, New South Wales, Australia Settentrionale e Centrale. Il Serpente Arcobaleno è funzionalmente imparentato con altre figure mitiche, particolarmente gli esseri celesti di varie culture australiane, e gli esseri Wondjina del Kimberley. Tutti tali esseri rientrano nel novero delle figure pluviali.

Quanto al Serpente Arcobaleno, secondo il Radcliffe Brown «si può considerare una divinità, anzi . . . la più importante divinità della natura».[4]

Nell'Australia Nord-occidentale, presso le tribù dei fiumi Forrest e Lyne (Kimberley settentrionale) il serpente-arcobaleno si chiama Brimurer, o Ungur. Abita nel profondo delle fosse d'acqua; quando cessa la pioggia produce l'arcobaleno in cielo.[5] Egli fin dall'epoca delle origini mitiche (Winigili) creò i fiumi e i corsi d'acqua; li ricrea tuttora, ad ogni ritorno della stagione delle piogge.[6] Sulle fosse d'acqua dov'egli dimora vi sono speciali interdizioni rituali: se uno vi si immerge, viene fatto da lui annegare, e ne seguono inondazioni.[7] Ungur-Brimurer è anche creatore del genere umano: all'epoca delle

origini creò infatti gli «spiriti-bambini» e li depose nei corsi d'acqua.[8] Il potere creativo di lui è in rapporto con la sua qualità di grande mago: da lui proviene infatti il potere magico degli stregoni o sciamani, i quali nella iniziazione segreta che debbono subire per ottenere il riconoscimento della loro qualifica compiono in trance un viaggio celeste, dietro guida di un mago più anziano, pervenendo al vertice dell'arcobaleno, ove è la fonte della potenza magica. Nel momento culminante del viaggio onirico del mago, l'anziano sancisce l'acquisizione del potere magico da parte di lui introducendo cristalli di quarzo nel corpo dell'iniziando. Il cristallo di quarzo ha strette connessioni ideologiche con il Serpente Arcobaleno: in particolare il nome, Ungur, è in comune.[9]

Ma i miti delle tribù presso il fiume Forrest comprendono, accanto al Serpente Ungur e sovraordinato a lui, un essere celeste, Wolaro, pur egli gran mago, fondatore degli istituti tribali, creatore del cielo, dell'acqua e della terra. Nel mito, Ungur crea i corsi d'acqua per ordine di Wolaro.[10] In realtà, se ben si guarda, Wolaro creatore del mondo e fonte del potere magico, Ungur creatore degli uomini e dei fiumi sono figure equivalenti, uno rappresentando il momento celeste, l'altro il momento terrestre dell'elemento pluviale sacralizzato e mitizzato. Non per nulla Wolaro ed Ungur hanno entrambi la stessa qualifica di datori di potenza magica, il primo ai «facitori di pioggia», il secondo ai maghi in genere. Mago e facitore di pioggia è per lo più la stessa persona: lo si riconosce espressamente ad esempio fra i Karadjeri, nel Kimberley meridionale.

Fra i Karadjeri il Serpente Arcobaleno, Maiangara, «fa la pioggia e la fa cessare»: è lui che «fa gli stregoni», ossia instilla loro la virtù magica soffiando acqua su di essi durante il loro sonno o sogno iniziatico. Infatti l'iniziazione dei maghi è operata mediante un bagno, e l'acqua rappresenta il mezzo per cui il potere magico è miticamente e ritualmente trasmesso da Maiangara all'iniziando. Anche fra i Lunga e i Diara del Kimberley analoga funzione taumaturgica è attribuita all'acqua.[11] Del resto il mago, oltreché medico, indovino, interprete di sogni, scopritore di colpevoli, uccisore di nemici, è spessissimo, in Australia, anche «facitore di pioggia».[12] In realtà s'intravvede fin d'ora nell'elemento acqueo-pluviale una funzione mitico-rituale complessa e importante: per gli aborigeni in esso si concentra la fonte d'ogni suprema virtù conoscitiva, operativa, magica insomma.

Un racconto dei Karadjeri parla d'un serpente acquatico che si erge dalla cima d'un albero e raggiunge il cielo a metà via:[13] è evidente in ciò l'identificazione del serpente con l'arcobaleno che s'inarca da terra come il serpente del mito. Il Serpente-Arcobaleno è il Signore della pioggia.[14] Secondo un'altra leggenda l'arcobaleno nacque come un bimbo entro una fossa d'acqua, da una coppia di esseri, personificazioni del Serpente-Arcobaleno, che ivi risiedevano: sono essi che «mandano la pioggia quando gli uomini sono buoni».[15] Si tratta di esseri, a quanto si scorge, metà umani metà acquatici, dotati di poteri pluviali. Altre denominazioni correnti del Serpente-Arcobaleno fra i Karadjeri sono Bolang (= Pulang, = Bulaing) e Meden.[16] Bulaing o Pulang una volta, secondo il mito, a punizione di uno che aveva ucciso un serpente scatenò una violenta tempesta che spazzò l'intera regione.[17] I ricorrenti e tremendi uragani (williwilli) della regione, sono considerati dunque l'effetto di violazioni commesse contro il divieto sacrale di uccidere i serpenti. Oltreché di eventi distruttivi temporaleschi il Serpente-Arcobaleno è responsabile anche di eventi benefici: non per nulla Maiangara – sdoppiamento di Bulaing – è il facitore di pioggia. Serpente ed eroe culturale si fondono insieme in certi miti. Nella sezione meridionale dei Karadjeri si narra che due eroi culturali, Bagadjimbiri, fondarono le varie istituzioni e norme tribali: dopodiché morirono. La loro parte incorporea salì al cielo, la parte corporea assunse forma di due serpenti acquatici, detti Bulaing.[18] Il mito suddetto è segreto e viene svelato solo agli iniziati nel corso delle speciali cerimonie: segreti ed esoterici sono anche due canti rituali istituiti dagli eroi fondatori, uno per ottenere incremento dei serpenti, l'altro per far venire la pioggia. Tutti gli altri canti rituali sono liberi da qualunque interdizione.[19] È notevole il sistema di cautele cultuali ed esoteriche da cui, come si vede, viene circondato e protetto l'elemento pluviale in ogni sua manifestazione naturale o ideologica. Il Serpente-Arcobaleno, in quanto è iniziatore dei maghi e dei facitori di pioggia, ha anch'egli del resto natura esoterica.[20]

Nella tribù degli Ungarinjin (Kimberley centro-settentrionale) il Serpente-Arcobaleno si chiama Ungud.[21] Ungud è Signore della pioggia, creatore e fonte della vita, autore della vegetazione, personificazione della fertilità e della fecondità; egli, insieme con la pioggia, crea e deposita nelle fosse d'acqua gli «spiriti bambini», onde nasce il genere umano; è fonte del potere magico. Infatti il rito d'iniziazione del mago si svolge in una fossa d'acqua, dimora di

Ungud. Il mago iniziando in stato di trance, e insieme con lui l'iniziatore, entrano nell'acqua fino al fondo; traggono in superficie Ungud, gli montano sul dorso. Pur restando invisibile, Ungud lascia scorgere gli effetti del suo passaggio nelle onde mosse dal corpo gigantesco. Ungud getta a riva dei cristalli di quarzo pregnanti di potenza magica: di essi si varrà quindi il mago nell'esercizio delle sue pratiche magiche.[22]

Nel Kimberley orientale e meridionale le tribù dei Lunga, Diara e Wolmeri danno un posto rilevante nella mitologia al Serpente-Arcobaleno. Questi è considerato il progenitore tribale, antecedente financo agli antenati totemici che derivano per emanazione dal suo corpo. Egli è il creatore degli spiriti bambini.[23]

Il distretto degli Ungarinjin dei Worora, e il Kimberley settentrionale sono noti per le loro caratteristiche pitture rupestri, tra le quali figurano i cosiddetti esseri *Wondjina*, eroi culturali dell'età mitica primordiale (età denominata Ungud, come il Serpente), intimamente connessi con la pioggia.[24] Ricavate sopra pareti di caverne mediante ocre colorate, hanno figura di teste umane con occhi e naso, senza bocca, aureolate da una fascia chiara a ferro di cavallo, variamente interpretata come maschera (Lévy-Bruhl) o piuttosto (Elkin) come simbolo di arcobaleno.[25] Opportunamente ritoccate con mano, ovvero ridipinte o ripassate, esse nell'idea degli aborigeni producono la pioggia, l'incremento della vegetazione, il benessere degli uomini. In certe «gallerie» d'arte rupestre delle zone più meridionali, alle suddette figurazioni umane s'unisce la rappresentazione del Serpente-Arcobaleno, detto Galaru. Entrambe le figurazioni sono comunque miticamente e cultualmente equivalenti, presiedono alla pioggia, sovrintendendo all'esistenza degli esseri umani. La natura mitica di «eroe culturale», propria degli esseri Wondjina, non è sconosciuta al Serpente-Arcobaleno: anzi si è visto fra i Karadjeri un caso di intrinseca unione dell'attributo pluviale con quello di eroe fondatore e civilizzatore: Bagadjimbiri-Bulaing. Quando nell'età primordiale o del sogno gli eroi Wondjina, venuti dal mare, ebbero fondato le cose, il genere umano e le forme del culto, sparirono – secondo il mito locale – nelle rupi, ma il loro spirito si nascose nelle prossime pozze d'acqua, ove serbano ad ogni occasione il loro potenziale creativo. Di lì sprigionano infatti gli spiriti-bambini che s'incarnano in grembo alle donne australiane.[26] Il tema mitico di antichi maghi facitori di pioggia scomparsi nei cavi rupestri (la potenza creativa di tutti gli

esseri mitici fondatori è in effetti una potenza magica) si ritrova in un mito Arunta (Australia centrale). Esso narra che gli «uomini della pioggia» un tempo usavano salire al cielo, e di lì facevano cadere la pioggia; ma una volta, a seguito di una pioggia torrenziale l'onda li travolse. Per salvarsi «essi entrarono sotterra e furono trasformati in un gran masso bianco».[27] Anche gli eroi Wondjina sono evidentemente dei primordiali «facitori di pioggia».

Anche fra gli Ungarinjin come altrove l'onnipotenza del Serpente-Arcobaleno si spiega nel male come nel bene. In alcune figurazioni rupestri esso è dipinto in atto di inghiottire uomini.[28] Si tratta certo di azione punitiva nei riguardi di chi abbia violato i divieti cultuali concernenti le fosse d'acqua o l'uccisione di serpenti.[29] A loro volta le cautele cultuali vanno poste in rapporto con la violenza temporalesca e le dannose inondazioni proprie delle manifestazioni pluviali della regione.[30]

Tra gli Unambal come fra i vicini Worora (Kimberley settentrionale) si conserva fino a tempi attuali una significativa religione delle fosse d'acqua. Nell'alterna annua vicenda di una stagione di piogge e di un'arida, cocente estate che tutto prosciuga, i rari posti d'acqua hanno una funzione preponderante per la conservazione dei gruppi umani. Essi costituiscono autentici centri di civiltà, così come su piano mitico rappresentano punti di origine del genere umano. Le fosse d'acqua, attorno alle quali si raccoglie la vita storica dei gruppi seminomadi indigeni nei duri periodi di siccità, formano l'elemento d'unione fra i mitici tempi primordiali, «èra del sogno» onde sarebbero scaturite la vita e le cose, ed il futuro verso cui si protende la comunità, cercando di che sopravvivere. Si comprende la vitalità del complesso miticorituale delle fosse d'acqua con le sue laboriose sovrastrutture, se si pensa al loro determinante valore per la vita.

Nelle fosse d'acqua hanno dimora, fin dall'origine, gli spiriti primordiali, emanazioni di quel creatore primordiale dimorante nell'abisso che è il serpente Ungud, o degli antenati primevi a loro volta provenienti da Ungud, i Wondjina. Nelle fosse d'acqua ritornano le anime dei morti prima di reincarnarsi in nuovi individui. Vi è colà una coppia di serpenti generatori, da cui incessantemente emanano gli spiriti-bambini, o Jallala. Dall'acqua delle fosse pertanto provengono le generazioni umane. A quella vivifica acqua ricorre a sua volta colui che più d'altri abbisogna di potenza prodigiosamente energetica, il mago-iniziando, nel momento dell'iniziazione. È come se egli

morisse e poi rinascesse. La complessa esperienza psichica subita dall'iniziando in tale occasione è un misto di sogno naturale e di ipnosi istituzionalmente auto-indotta. È una condizione di trance la quale dura per più giorni, e in cui l'iniziando ha la percezione di affondare nell'acqua dello stagno, al cui fondo scorge una caverna brillante. Quivi egli entra in rapporto con il primo creatore, il serpente Ungud; da lui riceve gli speciali poteri psichici dei quali si vale chi è chiamato all'esercizio della magia. Dopo tale esperienza psichica, all'individuo non resta, per essere mago completo, che svolgere un periodo di pratica presso un mago più anziano. Quanto al mezzo con il quale il potere taumaturgico trapassa dal gran mago Ungud all'iniziando, si ritiene che costui riceva da quello dei cristalli magici, trasparenti, che gli penetrano nel corpo.[31]

Abbiamo visto in più casi i cristalli, specialmente di quarzo, ritenuti un'emanazione del Serpente-Arcobaleno: essi stanno generalmente in rapporto sia con la pioggia sia con le fosse d'acqua terrestri. Come abbiamo già rilevato altrove,[32] questa connessione si giustifica in base all'esperienza di luce iridescente che emana dal cristallo o – in diversi casi che vedremo – dalla conchiglia di madreperla, che sono visti pertanto come equivalenti simbolici sia dell'arcobaleno sia delle masse acquose o fosse d'acqua.

Secondo differenti versioni, l'iniziando-mago degli Unambal compie un volo sul dorso del gran serpente Ungud, al quale, giunto in una terra lontana, sacrifica una vittima umana da quello ingoiata; indi fa ritorno e si desta.[33] In realtà il volo celeste del mago da un canto,[34] d'altro canto la sua immersione subacquea non rappresentano che i due aspetti complementari, celeste ed acquatico, pluviale e fluviale, del Serpente-Arcobaleno con la sua duplice dimora uranica (Arcobaleno) e subacquea (Serpente).

Il Serpente Arcobaleno campeggia sia nella mitologia sia nel rituale delle tribù dell'Arnhem Land[35] (Australia settentrionale). La sua figura si carica di nette significazioni sessuali e d'una funzione fertilizzatrice-agraria che gli deriva da precisi influssi nordici melanesiani. Tuttavia resta intrinsecamente legato alle forme e alle esigenze di vita locale, alla religione delle fosse d'acqua.

Il gigantesco pitone, «Gran Padre» Julungul (= Yurlungur) detto (Warner) anche Muit, e insieme con lui le sorelle Wawilak (= Wauwalak) sono protagonisti del mito sul quale s'impernia la vita rituale degli aborigeni. Eroine

culturali dell'epoca primordiale, le due donne[36] intrattengono empia relazione con uomini del loro medesimo clan, contravvenendo alle leggi dell'exogamia. Dopo aver partorito, giungono con la prole, attraverso lunghe peregrinazioni, alla fossa d'acqua sede di Julungul. Conscio dell'impurità sacrale delle donne, contaminato dal loro sangue puerperale e mestruale, il Serpente si erge, punitore, dall'acqua, aduna con il soffio le nubi temporalesche. Procedendo contro le donne che invano si rifugiano in una capanna, fra lampi, tuoni, scrosci d'uragano penetra nel rifugio e le inghiotte, mentre il diluvio inonda la terra. Infine il Serpente si ritrae, rigurgita, ripone in vita i corpi inghiottiti, l'inondazione cessa.[37]

A parte la evidente figurazione naturistica e stagionale del mito con la sua ambivalenza – fatta da noi oggetto di considerazione in diverso contesto[38] – qui c'interessa individuare la figura del Serpente-Arcobaleno sotto il personaggio di Julungul. La fossa d'acqua di Julungul «brilla» dice il mito «come l'arcobaleno, e perciò gli uomini riconoscono che vi abita il Serpente»; inoltre Julungul è «un serpente altissimo in cielo, profondissimo in acqua»;[39] «dal cielo domina l'intero territorio come un grande arcobaleno».[40] Egli dimora simultaneamente nel cielo e nelle profondità abissali; il tuono è la sua voce, la folgore la sua lingua, le nubi sono serpenti, egli è nell'arcobaleno.[41]

Anche nel caso di Julungul come di altre consimili manifestazioni del Serpente-Arcobaleno in Australia, le fosse d'acqua ove risiede sono sacre.[42] L'avvento degli uragani propri della stagione piovosa, con i loro perniciosi effetti sulle comunità umane, si realizza miticamente come conseguenza di una violazione delle fosse d'acqua, salvaguardate da severi tabu. Soltanto dopo scontata la pena con l'inghiottimento delle progenitrici degli uomini, la vita ritorna, ritorna la stagione propizia. La rappresentazione rituale del mito nella sua iterazione annuale realizza il periodico garantito raccordo tra l'epoca primordiale dei sogni, della fondazione del mondo, e gli eventi della storia che incombe di continuo sugli uomini, in una drammatica stagionale alternanza di distruzione e di rinascita.

Qui importa soprattutto, al di là delle particolari valenze totemiche e sociali del mito-rito,[43] rilevare come esso consacri la virtù generatrice e distruttiva (ambivalente e onnipotente) dell'elemento pluviale. Julungul è il Signore della pioggia, delle stagioni, della vita vegetativa ed umana.

I Warramunga occupavano, or sono alcuni decenni, il settore settentrionale dell'Australia Centrale. I resoconti di Spencer e Gillen, nebulosi per certi riguardi, retrospettivamente s'illuminano della comparazione con le religioni di altri gruppi australiani. Secondo gli autori suddetti, portati a loro modo a ridurre sotto un comune denominatore totemico ogni aspetto miticorituale delle tribù dell'Australia Centrale, i Warramunga avevano un totem dominante, di natura particolarissima, il totem-serpente Wollunqua.[44] Ma della grande cerimonia esoterica dedicata al serpente Wollunqua, la più importante di tutte le cerimonie tribali, già per Spencer e Gillen alcuni elementi fondamentali si sottraevano al quadro delle normali cerimonie totemiche. «Se si confronta il rito Wollunqua dei Warramunga» osservano Spencer e Gillen, «con i riti totemici . . . degli Arunta, dei Katish e delle altre tribù affini, manca nel rito Wollunqua l'elemento essenziale degli altri riti totemici, cioè manca l'intento di produrre l'incremento della specie totemica; non v'è, alla base, alcun proposito di ottenere incremento di serpenti».[45] Nello sforzo di giustificare la cerimonia, essi ipotizzavano che il complesso rituale valesse a «propiziare la mitica bestia, temuta dagli indigeni».[46] Agli autori era ignoto il ruolo extratotemico, pluviale del Serpente nella religione australiana.

Tuttavia la severa documentazione da essi fornita offre un elemento determinante (non valutato da loro) per l'interpretazione del grande rito Wollunqua. «Allorquando il *mini-imburu* ed il congiunto rito sono stati eseguiti» così osservano incidentalmente gli autori, «il serpente, compiaciuto, *manda la pioggia*».[47] Il *mini-imburu* è l'effige simbolica del serpente ottenuta sul terreno mediante una striscia rilevata, caratteristicamente sinuosa. Il rito relativo consta di una speciale pantomima cantata, danzata con movimenti ondeggianti eseguiti dagli attori che si inchinano ora qua ora là.[48] In realtà la cerimonia Wollunqua ha lo scopo preciso di ottenere, raffigurando il Serpente e imitandolo mimicamente, l'invio della pioggia. Come l'azione di «ripassare» o ridipingere le pitture Wondjina del Kimberley vale a ridar loro vita e virtù energetica, così il rito Wollunqua ridà periodicamente vita al serpente Signore della pioggia. Perciò esso ha luogo durante la stagione arida, da luglio a settembre.[49] Il serpente Wollunqua abita nella fossa d'acqua permanente di Thapauerlu, le sue dimensioni sono tali che « se si leva sulla coda raggiunge il cielo »[50]: pertanto anche Wollunqua come le altre varie forme del Serpente Arcobaleno, ha duplice dimora, terrestre (acquatica) ed uranica. In

rapporto alla sua natura di Serpente-Arcobaleno, Signore della pioggia, sta il ruolo dominante del totem Wollunqua. Dal Signore della pioggia infatti dipende la vita e la moltiplicazione di ogni totem, animale e vegetale. La prima parte del rituale Wollunqua precedente al *mini-imburu*, rimasta inspiegata finora dagli autori, si veste di un suo significativo valore alla luce di un'interpretazione pluviale del serpente e del rito Wollunqua. Un attore dotato di potenza magica impugna un fascio arcuato di fusti vegetali insieme legati, decorato di bianche piume. Lo strumento si chiama anch'esso Wollunqua. Tenendolo inarcato da una mano all'altra al di sopra della testa, l'officiante imprime al suo corpo una serie di scuotimenti e di intense vibrazioni, con l'effetto di far cadere un'abbondante pioggia di piume dal sacro strumento.[51] In realtà quest'ultimo è un visibile simbolo dell'arcobaleno, così come le bianche piume rappresentano la pioggia. All'omonimia fra lo strumento e il Serpente mitico, alla sua analogia strutturale con l'arcobaleno celeste si aggiunge pertanto il mimico richiamo alla pioggia del rito compiuto dal singolo attore. Le piume bianche costituiscono elemento comune fra gli indigeni Australiani nei riti intesi a produrre la pioggia: i maghi le lanciano in aria cerimonialmente per « fare la pioggia».[52]

Così la cerimonia Wollunqua si presenta essenzialmente come una cerimonia pluviale, di cui la prima fase si svolge attorno al simbolico arcobaleno, la seconda – il *mini-imburu* – attorno al simbolico serpente. Entrambe le fasi vanno viste complementari fra loro, in rapporto con la figura dominante del Serpente-Arcobaleno nel suo momento celeste (pluviale) e terrestre.[53]

Il Serpente-Arcobaleno,che generalmente altrove non riscuote un culto autonomo ed esclusivo, nell'ambiente marcatamente totemista dei Warramunga ha un culto assai rilevante. Del resto anche nella civiltà totemistica dell'Arnhem Land esso, associato con la Terra Madre, ha un culto particolarmente elaborato ed organico.

Il ruolo di totem dominante, tenuto fra i Warramunga dal serpente Wollunqua, a settentrione fra i Kakadu (Australia Settentrionale) è tenuto omologamente da Muraian (= Maraian), animale acquatico al pari di Wollunqua. Egli è immaginato secondo Spencer e Gillen in forma di tartaruga d'acqua, ma secondo Elkin ha i lineamenti precisi del Serpente.[54] Egli abita nelle fosse d'acqua. Stagionalmente invocato, produce l'incremento delle va-

rie specie totemiche. La grande cerimonia Muraian ha un ruolo equivalente alla grande cerimonia Wollunqua dei Warramunga.[55] È un'ulteriore manifestazione del ruolo dominante tenuto nella religione degli aborigeni Australiani dall'elemento pluviale, pur nella disforme e varia caratterizzazione con cui si presenta nel mito e nel culto da una civiltà all'altra. Fra i Kakadu v'è anche una seconda figura pluviale, Numerji. È il serpente che «quando sputa fa la pioggia», il «doppio» dell'arcobaleno. Da lui provengono i poteri magici.[56] Si tratta evidentemente di uno sdoppiamento di Muraian. Del resto in tempi del tutto recenti la presenza di Muraian nel mito e nel rito è stata rinvenuta fra le tribù dell'Arnhem Land centrale e meridionale. Con forme drammatizzate si ripetono, nel culto Muraian dell'Arnhem Land, gli eventi mitici primordiali. Il serpente Muraian emanò gli spiriti-antenati dei molteplici gruppi locali e li depose nelle varie fosse d'acqua, considerate centri generatori della stirpe umana. Il culto rappresenta la rinascita periodica sia degli antenati primordiali sia delle specie animali, concretate con essi dal primo creatore Muraian. Muraian stesso si identifica con Muit,[57] altro nome di Julungul (v. prima), e pertanto i due culti, di Muraian e di Kunapipi, per certi aspetti si sovrappongono.

Nell'Australia Centrale, presso gli Arunta e i Loritja, aventi una civiltà religiosa accentuatamente totemista, il totem serpente ha una speciale preminenza sui totem degli uccelli e degli altri rettili.[58] Si tratta, fors'anche in questo caso, di residuo o influsso di un'ideologia pluviale per entro la sfera totemica: il ruolo di totem dominante riconosciuto al serpente Wollunqua dai Warramunga, all'essere acquatico Muraian dai Kakadu, rivela la preminenza e l'influenza della religione pluviale financo sul Totemismo.

Nelle antiche e tradizionali credenze dei Wiradjuri nella Nuova Galles del Sud (Australia Sud-Orientale) si è constatata, prima che l'estinzione o l'assorbimento dei gruppi locali chiudesse il ciclo della documentazione etnografica, la presenza del Serpente Arcobaleno, Wawi. Esso dimora con moglie e figli – come diceva la tradizione mitica – nelle fosse d'acqua, e in cielo nell'arcobaleno. Nell'una e nell'altra dimora lo visita il mago, che con esso è in rapporto e che da lui riceve la virtù magica.[59] Il medico-mago ha nel suo corredo di «sacra» il cristallo di quarzo che, celato alla vista delle donne, viene esibito ai novizi nelle cerimonie d'iniziazione.[60] Il cristallo di quarzo ha largo posto nel rituale magico dei Wiradjuri, e sta in rapporto

ideologico con l'elemento acqueo, come è indicato dalla pratica d'iniziazione per maghi sulla quale ci riferisce l'Howitt in base a informazione fornitagli da un iniziato. Dopo la segregazione nel bosco, l'iniziando subisce un'esperienza particolare, in cui ha percezione che gli si inseriscano nel petto, per opera del suo iniziatore, grandi cristalli di quarzo. Questi, una volta entratigli in corpo, restano invisibili. Ma altri cristalli di quarzo l'iniziatore getta nell'acqua, e dà a bere alcuni sorsi di questa all'iniziando. In conseguenza di ciò al candidato prodigiosamente si acuisce lo sguardo, ed egli è in grado d'ora innanzi di «scorgere cose che altri non vedono».[61] A quanto appare dal rito l'acqua, potenziata dai cristalli di quarzo, è intesa come generatrice di virtù magica.

Una non certo casuale rispondenza con il rito suddetto ha l'iniziazione del mago tra i Kakadu; ma il contenuto mitico vi appare più chiaro. L'iniziando-mago subisce un bagno agli occhi mediante l'acqua abitata dal Serpente-Arcobaleno, Numerji. A seguito del magico bagno, il suo sguardo si acuisce al punto ch'egli vede a qualsiasi distanza, e trapassa con la vista anche uomini, alberi, rocce.[62] È il Serpente che in questo caso potenzia la virtù magica insita nell'acqua, che passa poi all'iniziando. Infatti il possesso del potere magico trova espressione nella formula «vedere Numerji».[63]

In entrambi i casi suddetti, fra i Wiradjuri e i Kakadu, che si tratti di bere o di bagnarsi, l'acqua esercita il potere di acutizzare magicamente lo sguardo: in un caso, come sede del Serpente-Arcobaleno, nell'altro caso – fra i Wiradjuri – contenendo i cristalli di quarzo. Ma s'è visto da molteplici manifestazioni, che questi altro non sono se non simboli del Serpente-Arcobaleno, e comunque del potere pluviale congiunto con l'elemento acquatico e con gli stagni permanenti.

Il rito d'iniziazione magica dei Wiradjuri – con il suo bagno cerimoniale – non contraddice il mito (surriferito), che rivendica al Serpente-Arcobaleno l'origine della potenza dei maghi: anzi, il rito attua semplicemente il mito, realizzando un contatto fra l'iniziando e il Signore del potere pluviale nella sua sede terrestre, cioè nelle fosse d'acqua. La corrispondenza ideologica con il rito Kakadu è perfetta: si ripensi alla formula «vedere Numerji». Il legame particolare che unisce il mago Wiradjuri al serpente, dal momento della sua iniziazione, è del resto chiaramente e solennemente sancito. «Prima del rito iniziatico, il candidato aveva ufficialmente un suo totem paterno; ma

nell'iniziazione egli apprende che il suo vero totem, esoterico, professionale, è il serpente. Egli d'ora innanzi – come ogni mago – si chiamerà Serpente (*Budjin*). Insieme anche gli viene svelato, vicino alla sede del serpente, il luogo dei cristalli di quarzo, e come procurarseli».[64]

Come in molti altri casi accennati, anche tra i Wiradjuri si ha dunque conferma di un rapporto strettissimo che unisce l'istituto del mago con un essere mitico. Il medico-mago incarna ed imita un Essere mitico caratterizzato da una suprema virtù creativa; ma quell'Essere a propria volta altro non è che un'ipostasi del mago vivente, in proiezione metastorica, al di fuori del tempo. L'Essere mitico è il «Primo Mago», fonte primordiale di ogni virtù operativa e conoscitiva (il mago sa, «vede cose che altri non vedono»), capostipite (totem) di tutti i maghi defunti e viventi.

L'Essere mitico così caratterizzato, per quasi tutti i gruppi aborigeni trattati fin qui inclusi i Wiradjuri, è il Serpente-Arcobaleno,[65] che sta nell'acqua terrestre e nell'arcobaleno, in terra e in cielo, ed è corredato da cristalli di quarzo. Ma fra i Wiradjuri v'è un altro Essere dimorante pure nell'arcobaleno, corredato anch'egli di cristalli di quarzo: un altro Essere da cui soprattutto i maghi ricevono la loro virtù taumaturgica: Baiame, la più nota e la più discussa delle figure di Esseri celesti australiani.[66]

Tanto sul piano del mito che del rito, questa figura s'intreccia in modo significativo con il Serpente-Arcobaleno. Parallela è anzitutto la sua qualità di datore di poteri magici.[67] Parallela è la procedura con la quale nella grande cerimonia Bora (dei Wiradjuri, Kamilaroi, Yualarai, Wongaibon, Kwiambal, Weilwan, ecc.. . .) vengono rappresentate sul terreno le figure del Serpente – sia dipinto sia a rilievo, mediante un sinuoso arginello di terra – e di Baiame, mentre i miti di entrambi sono spiegati ai giovani iniziandi.[68] Inoltre nel rito d'iniziazione del mago il momento culminante è dato dal viaggio celeste che l'iniziando compie appena gli è stato rivelato il suo totem-serpente. Precisamente un serpente è di guida al candidato in cielo. Infatti egli si allaccia, mediante una corda, ad un serpente che gli appare per effetto della rivelazione iniziatica, e con quello perviene, oltre le nuvole, al «campo di Baiame, il cielo ove il vecchio barbuto siede sulle gambe, mentre *due grandi cristalli di quarzo* sono posati sulle sue spalle»,[69] ovvero – secondo altra fonte[70] – mentre Baiame troneggia seduto su una rupe di cristallo. D'altra parte – come è noto – Baiame è l'essere che regola

la pioggia dal cielo facendo spirare il vento imbrifero; il tuono è la sua voce, fa cadere la pioggia e crescere l'erba, egli è il Signore della pioggia, il creatore.[71]

Baiame è pertanto figura mitica del potere pluviale. I suoi tratti sono maggiormente antropomorfici di quelli del Serpente Arcobaleno, benché in più casi – come si è visto – neppure questo manchi di tratti antropomorfici.[72] Come nel mitico Serpente, così in Baiame è chiaro il tema ideologico dell'arcobaleno: esso si riconosce anche nei due grandi cristalli di quarzo sporgenti dalle sue spalle, come i due corni dell'arcobaleno in Cielo. Il particolare rapporto che congiunge Baiame con il cristallo corrisponde esattamente ai consueti attributi del Serpente-Arcobaleno. Fra le tribù del fiume Forrest si ha un analogo viaggio celeste del mago-iniziando. Guidato dall'anziano iniziatore il neofita giunge in cielo al sommo *dell'arcobaleno*; quivi il vecchio gli inserisce nel corpo *cristalli di quarzo* (frammenti simbolici di arcobaleno) e *serpentelli* (simbolo del Serpente pluviale).[73] Il cielo, come fonte della pioggia, è miticamente centro irradiatore del potere magico. Non importa che la figura mitica del cielo sia antropomorfa (Baiame) o teriomorfa (Serpente): sono figure funzionalmente equivalenti. In realtà il serpente che guida l'iniziando al cielo non è che la forma complementare terrestre dell'Essere mitico pluviale, il quale in Baiame trova la sua controparte celeste. In due fasi complementari e reciprocamente integrantisi del rito iniziatico si rivelano all'iniziando Wiradjuri le due forme mitiche del Signore della pioggia, datore di forza magica: il serpente-totem, il celeste Baiame. Serpente e Baiame stanno perciò anche al centro della cerimonia Bora, simultaneamente effigiati, contemporaneamente svelati agli iniziandi.

Nelle religioni dell'Australia sudorientale del resto, con spiccate figure di Esseri supremi celesti, il tema mitico-rituale della provenienza celeste e pluviale dei poteri dei maghi trova ben larga diffusione.

Tra i Dieri i maghi (*kunki*) asserivano di derivare la loro potenza magica dall'«acqua del cielo» (= pioggia), che essi attingevano a vivi sorsi salendo mediante una corda in cielo. Fra gli Yuin si riteneva che il medico-mago (*gommera*) ricevesse la sua speciale virtù direttamente da Daramulun. Questi è precisamente il Signore della pioggia, l'essere celeste la cui voce è nel tuono, colui che produce la vegetazione. Anche fra le tribù dei Theddora, Wolgal, Ngarigo è Daramulun la fonte del potere dei maghi: questi salivano personalmente alla dimora del «loro sovrannaturale compagno» mediante un

magico volo celeste.[74] Anche Daramulun pertanto, come Baiame, è un Primo Mago, prototipo mitico di ciascun mago vivente.

Tra i Wurrunjeri l'Essere celeste si chiama Bungil, suo figlio è l'Arcobaleno, Birnbeal[75]: andando a visitare Bungil nella caverna del cielo ove egli risiede, i maghi acquisiscono la loro virtù prodigiosa.[76] Nella variante mitica locale propria del distretto sud-occidentale del Victoria il nome Pirmeeal – evidente variante di Birnbeal – è dato ad un «uomo gigantesco che dimora nel cielo e la cui voce è il tuono»[77]: cioè all'Essere Supremo in persona. Presso i Tatathi i fattucchieri salgono in cielo, ove dimora Tulong, per ricevere da lui il loro potere magico.[78]

Fra i Chepara del Queensland meridionale lo stregone sale nottetempo al cielo ove risiede l'Essere supremo Maamba[79]: così egli evidentemente convalida i suoi sovrannaturali poteri. Nel distretto di Boulia (Queensland) l'essere celeste Mulkari conferisce agli stregoni il loro potere magico.[80] Come si è visto per il bagno iniziatico dei maghi Kakadu e Wiradjuri, anche altre volte il contatto fisico dell'iniziando con l'acqua si mostra fonte di potere magico. Così è fra le tribù del Queensland centro-occidentale. Quivi il mago iniziando riceve la sua virtù con un rito nel quale «un serpente gli inserisce nel corpo pietre magiche», ovvero – in certi casi – mediante un bagno di quattro giorni fattogli fare entro una fossa d'acqua.[81] Anche fra gli Unmatjera dell'Australia Centrale il mago-iniziando in una cerimonia di simbolica morte e rinascita, riceve nel corpo – in condizione di trance – i consueti cristalli, mentre gli viene anche fatta sorbire dell'acqua contenente pietre magiche.[82] Il complesso dell'«acqua magica», frequentemente legato al complessso mitico-rituale del cristallo (di quarzo) simbolo di un Essere pluviale, si associa, in certi casi, con l'omologo complesso mitico-magico della conchiglia di madreperla. È questo un comune strumento adoperato dai maghi in Australia,[83] altre volte scaduto a semplice copripudenda. Ma le conchiglie di madreperla sono connesse con la figura mitica del Serpente-Arcobaleno. Fra i Bad nell'Australia nord-occidentale il Serpente Arcobaleno, Alungun, è creatore di tutte le conchiglie. Con le sue tinte iridescenti egli s'alza dall'acqua marina nel cielo, per far venire o fare cessare la pioggia. È lui che emette le conchiglie dalle sue abissali cavità, nei periodi d'alta marea. In realtà le conchiglie magiche sono spesso adorne di motivi geometrici zigzaganti riportabili a figurazioni di serpente.[84]

Altre manifestazioni del complesso sacrale arcobaleno-acqua-cristallo si hanno altrove, variamente caratterizzate. Fra le tribù del fiume Proserpine (Queensland) la pioggia è prodotta mediante cristalli di quarzo raccolti in un luogo ove l'arcobaleno tocca terra. Le tribù del fiume Tully attribuiscono all'azione dell'arcobaleno, onnipotente nel male oltreché nel bene, qualunque disgrazia aborto o ferita che uno subisca. Per le tribù di Cape York l'arcobaleno è un grande essere acquatico che vive nel mare.[85] Le tribù di Brisbane ritengono che i cristalli di quarzo posseduti dai maghi, e di cui essi si valgono sia per guarire da malattie (succhiando i cristalli infissi nel corpo da qualche mago nemico) sia per infliggerle, siano stati pescati dalle profondità di fosse d'acqua ove Targan l'Arcobaleno le ha emesse dal suo ventre.[86] Nel golfo di Carpentaria gli indigeni ritenevano che certe fosse d'acqua fossero abitate da esseri pericolosi; le circondavano paurosi tabu, timorosamente rispettati da chi volesse entrarvi o avvicinarvisi.[87] Fra i Kabi del Queensland sud-orientale (sulla costa, al confine del N. S. Wales) il Serpente-Arcobaleno, Dakkan (= Takkan) vive nelle fosse d'acqua. Temuto dagli indigeni, egli può devastare le terre, infrangere monti, uccidere. Da lui proviene la potenza sovrannaturale dei maghi: all'uopo il fattucchiere giace a dormire accanto alla dimora acquatica di Dakkan. Viene tratto al fondo da lui, che gli conferisce la sua virtù dandogli una cordicella magica – che il mago terrà avvinta al suo corpo – ed estraendo dalle sue membra i numerosi cristalli di quarzo nascostivi.[88] La potenza ambivalente e talora malefica dell'arcobaleno si manifesta nelle credenze dei Wotjobaluk nel Victoria. Essi ritenevano che si rattrappisse la mano a colui il quale ardisse indicare a dito l'arcobaleno.[89] Il Serpente abitatore degli stagni gode, parimenti, di potenza anche malefica. È ciò che ritenevano gli aborigeni Bakunji del fiume Darling (N. S. Wales), secondo la cui tradizione due mostruosi serpenti acquatici, Neittee e Yeutta, divoravano gli uomini.[90] Gli Euahlayi (N. S. Wales) attribuivano a loro volta a Kurreah, mostruoso coccodrillo o serpente abitatore delle fosse d'acqua e visibile anche in cielo (= Serpente-Arcobaleno), il potere di far annegare gli uomini. Kurreah d'altra parte, effigiato in occasione dei riti pluviali, faceva venire la pioggia.[91] Anche Wogal (=Waugal), il Serpente-Arcobaleno delle tribù di Perth (Australia Occidentale) e del Victoria occidentale, abita le fosse d'acqua e procura ogni sorta di malanni e patimenti a chi gli si avvicini, a meno che non si tratti di maghi.[92] Assai te-

muto è anche Kajura, il Serpente-Arcobaleno della tribù Ingarda (Australia Occidentale), alla cui dimora acquatica ricorre in trance il facitore di pioggia quando deve «fare la pioggia», impiegando cristalli di quarzo o conchiglie di madreperla. L'impiego del cristallo di quarzo per i riti pluviali è diffuso del resto fra le tribù Talanji ed altre limitrofe dell'Australia Occidentale, ove il Serpente-Arcobaleno Wanamangura è considerato un sub-totem del totem-pioggia.[93] In altri gruppi della medesima regione l'essere pluviale, detto Bunyip o Bunnyar, è serpente terrificante che sta in fondo agli stagni e ai corsi d'acqua.[94]

Ambivalente e terrifica è anche la figura degli Esseri supremi celesti del settore sudorientale. Nella regione di Port Stephens (N. S. Wales), Koin (= Kohin) manda la pioggia, quando è in collera tuona; a lui si rivolgono gli indigeni scongiurandolo di tener lontana la folgore.[95] L'aspetto terrifico, accanto a quello benefico, sia dell'Essere supremo sia del Serpente-Arcobaleno sta in rapporto con l'esperienza dei danni fisici conseguenti alla pioggia e alle manifestazioni temporalesche. Anche fra i Narrinyeri del Victoria occidentale v'è una figura di Essere celeste, Nurundere, il quale produce l'arcobaleno, presiede alle acque del lago Alessandrina, è creatore degli animali acquatici ed ha la voce nel tuono.[96] Nel distretto di Brisbane (Queensland) il tuono rappresenta la voce di Mumbal, l'Essere celeste.[97] Presso i Parnkalla (Australia Meridionale) l'Essere celeste Pulyallana, la cui voce è nel tuono, suscita tempeste e manda fulmini, per cui è molto temuto.[93] Nel distretto di Cherburg (Queensland) il Signore della pioggia è Biral cui s'indirizza il mago nel rito pluviale. Salito in cima a un'altura, mostra a Biral l'aridità della terra e, mentre fa gemere la linfa da un ramo troncato, si lamenta con lui della mancanza della pioggia.[99]

L'Essere celeste pluviale, il Serpente-Arcobaleno, gli esseri Wondjina, per i loro originari e comuni legami con l'elemento imbrico, per la comune loro qualifica di esseri sovrannaturali datori di potere magico, vanno considerati come manifestazioni localmente differenziate di un complesso religioso unitario, tipico dell'ambiente culturale australiano, il Signore della pioggia. Il ruolo preponderante delle figure pluviali in Australia va ricongiunto con l'importanza decisiva ivi posseduta dall'elemento pluviale, nelle sue impressionanti e suggestive manifestazioni che hanno largamente influenzato il con-

tenuto dei miti e dei culti locali, imprestando ad essi il frutto dell'esperienza vissuta a contatto della natura selvaggia.

Nel clima australiano, contrassegnato dall'alternanza di una breve stagione di piogge e una lunga stagione aridissima, le caratteristiche fosse d'acqua (*billabong*), che per carenza di drenaggio si formano nella stagione delle piogge, solo eccezionalmente perdurano nella stagione arida, e divengono allora l'unica fonte d'acqua disponibile.[100] Così, mentre nella stagione arida la comunità umana guarda al cielo con l'attesa delle benefiche piogge, con l'ansia dei conseguenti eccessi e dei rovinosi temporali, le fosse d'acqua residue si riempiono di un significato ideologico pari alla loro determinanza economica, poiché il tesoro liquido da esse serbato è inestimabile, da esso dipendendo la vita. Perciò il processo mitopoietico investe le fosse e congiuntamente il cielo, come fonti di ogni forma di vita e di energia. Perciò anche le pertinenze ideologiche delle fosse d'acqua – il serpente che vi dimora usualmente,[101] il quarzo e la conchiglia che in qualche modo ne ripetono lo splendore liquido – si caricano di intenso valore magico-religioso. Perciò di riflesso le pertinenze ideologiche più tipicamente pluviali del cielo – l'arcobaleno, il tuono – assumono anch'esse un ruolo mitico-religioso di prim'ordine.

La rilevanza del fenomeno pluviale sulle esperienze di vita australiane interessa ugualmente qualsiasi territorio dell'intiero continente. Nel distretto del fiume Daly (Australia Settentrionale), allorquando per la siccità gli alimenti via via maggiormente scarseggiano, gli aborigeni sono costretti a spostarsi risalendo ai corsi d'acqua e alle fosse permanenti; ciò che incide marcatamente sulla struttura e sull'organizzazione della tribù, sulle varie attività e sulla vita cerimoniale.[102] Nel Queensland, durante la breve stagione di piogge (dicembre-aprile) violenti uragani si accompagnano con inondazioni marine; i corsi d'acqua si gonfiano, straripano, formano canali e lagune fino a costituire intere catene di stagni.[103]

Nell'Australia Centrale presso Alice Springs le condizioni del paesaggio durante la stagione delle piogge sono delle più impressionanti. Sir Baldwin Spencer racconta che nella sua esplorazione egli ebbe a constatare come «tratti di strada ferrata erano stati strappati dalla violenza delle acque: dovunque, estensioni di acqua ferma; era pressoché impossibile» egli aggiunge, «riconoscere il paesaggio ove eravamo passati sei mesi prima».[104] L'autore rileva che perfino le bestie «erano tanto più grandi, più vivaci e a tinte tanto più

smaglianti, che difficilmente ci si persuadeva trattarsi delle medesime specie trovate ivi nella stagione arida . . . Dove per l'innanzi non v'era neppure un filo d'acqua, s'era formata una serie continua di rapidi torrenti; acqua e fango dominavano ovunque; stagni in ogni dove».[105] All'opposto, durante la stagione arida gli indigeni hanno un senso acutissimo per individuare la presenza di piccole fosse d'acqua nascoste; essi si riducono a dover utilizzare la linfa delle scarse radici scavate, o la rugiada mattutina.[106] Il contrasto fra la stagione di siccità e di piogge è dei più suggestivi: alle prime piogge tiene dietro «un abbondante sviluppo di animali, una lussureggiante vegetazione; ciò che per mesi è stato uno sterile deserto d'improvviso si trasforma in una terra ridente di fiori, d'innumerevoli piante, popolata da animali d'ogni specie. *Sembra quasi che ciò sia frutto di una magia*».[107] Ed ecco come un nostro etnografo-geografo moderno descrive la «magica» trasformazione del deserto australiano: «La terra del continente è per lo più una vasta piattaforma arida, un'immensa distesa di dune specie nella regione centrale. Prevalgono macchie e cespuglieti: vegetazione tutta dai colori smorti. Ma se viene una pioggia l'aspetto del paesaggio si trasforma. Quasi all'improvviso ecco il paesaggio coprirsi di fiori bianchi, rossi, arancione. Il paesaggio desertico o subdesertico è allora irriconoscibile».[108] Ma tutto ciò è effimero come breve è la stagione delle piogge. Infatti, «appena finito l'effetto della pioggia, il meraviglioso sviluppo di erbe, foraggio, fiori si dilegua immantinente».[109]

Non diverso è il potere della pioggia nell'Australia sudorientale. Fra i Dieri durante l'estate «erbe, radici, nulla più di fresco si rinviene sulla terra. Uccelli, rettili, tutti gli animali insomma vengono meno, al punto che manca ogni risorsa di cibo. Perciò la pioggia è veramente la suprema benedizione».[110]

Se lo Spencer ha rivissuto inconsapevolmente, per un attimo, l'esperienza degli aborigeni di una «potenza magica della pioggia», un altro viaggiatore ha fatto sua l'esperienza critica, drammatica, pure fondamentale nell'ideologia indigena, dell'elemento imbrico come datore di vita e di morte. Ch. Sturt così commenta il grande evento della prima pioggia stagionale in Australia Centrale. «Nessuno se non chi fosse con me al rompersi della stagione arida, *in quel momento critico* e in quella tremenda solitudine, può formarsi un'idea dei nostri sentimenti»[111]: è l'esperienza di un desiderio ansioso e di reverenziale terrore, che accompagna l'attesa della stagione piovosa. Ma quando, dopo la snervante attesa, la vita nel deserto ha fatto ritorno con la salu-

tare benedizione dell'acqua, ecco «tronchi d'albero sradicati dalle alture, e cumuli di materiale portato dai torrenti e dal vento». E «la pianura aveva l'apparenza d'un grande mare. Il silenzio era seguito», come continua la descrizione dello Sturt, «alla violenza del turbine. Quel silenzio faceva un'impressione profonda sulla nostra mente: esso era rotto qua e là soltanto dal mugghio dei torrenti che scorrevano e dal sibilo del vento».[112]

L'esperienza drasticamente contrassegnata dunque dalla pioggia è per gli aborigeni, come per i moderni viaggiatori europei di quei territori, un'esperienza di vita che magicamente s'impone, e di morte rovinosa. La vita in Australia più che mai è figlia della pioggia. La pioggia crea dal nulla, distrugge, è onnipotente. Perciò il Signore della pioggia è, nel mito e nel culto, il Gran Mago primordiale: sia in forma di Essere celeste creatore più o meno antropomorfo, sia nell'aspetto teriomorfico (ma parzialmente antropomorfo) di Serpente-Arcobaleno, sia infine come eroe fondatore Wondjina.

A conclusione di quanto s'è visto fin qui sulla religione dei gruppi indigeni australiani, risulta che le loro preoccupazioni vitali si esplicano nella religione delle fosse d'acqua e del serpente che v'abita. Le fosse d'acqua sono contornate da divieti e tabu sacrali. Si tratta di cautele che esprimono una rinunzia parziale, rituale, simbolica all'elemento centrale della vita e siffatta rinunzia corrisponde agli omologhi riti di rinunzia al prodotto espressi nell'offerta primiziale dei rimanenti popoli cacciatori, viventi alla mercé della foresta. Diversamente da questi ultimi, gli Australiani vivono in definitiva alla mercé delle piogge. Perciò manca tra loro la figura del Signore degli animali. Gli aborigeni australiani hanno bensì creato una religione stagionale di riti annui, nei quali sbocca e trova adeguata espressione culturale ogni esperienza di preoccupazione angoscia ansietà, in rapporto con l'elemento pluviale.[113]

Per quanto concerne il comportamento religioso verso gli animali, presso le civiltà australiane esso assume la particolare configurazione datagli dalla organizzazione totemica della società e della religione. La dipendenza ideologica (oltre che biologica) dalla selvaggina assume la sua espressione religiosa, non solo nel complesso di legami mitici posti dal Totemismo fra specie umana e specie animali, ma anche nel particolare divieto totemico di cibarsi della specie totem nonché di uccidere animali totemici. Il tabu alimentare è in tal

modo ripartito per gruppi totemici, ed è perpetuo, non già occasionale come nei riti di caccia delle altre culture sopra accennate.[114] Le cautele osservate dal clan totemico verso la sua specie totem – non molestare, non uccidere, non mangiare – corrispondono esattamente, sebbene diversamente strutturate entro l'organizzazione totemista, ai riti di rinunzia e di «revivificazione» ideale dell'animale, che abbiamo individuato al fondamento della stessa offerta primiziale.

In rapporto alla duplice caratteristica propria della civiltà australiana – predominanza del Signore della pioggia nel mondo religioso, configurazione totemica della religione degli animali – l'assenza di un rito primiziale trova la sua giustificazione. Manca insomma un'autentica «crisi» psicologico-religiosa connessa con la caccia, in quanto le cariche emozionali promosse dai problemi vitali del sostentamento trovano compenso culturale nelle forme religiose sopraddette, riferibili agli esseri pluviali da un canto, ai divieti rituali totemici dall'altro canto.

L'assenza di qualsiasi rito primiziale fra gli Australiani, mentre dimostra il variare degli atteggiamenti psicologici e religiosi da una civiltà all'altra, trova la sua «spiegazione» sul piano della ragione storica. Non è lecito postulare, alla luce dei fatti, l'esistenza di «strutture religiose» predeterminate od innate; è codesto l'errore precipuo della fenomenologia religiosa. Non è neppur lecito affermare che esistano «strutture psicologiche» predeterminate e costanti: codesto è l'errore precipuo della fenomenologia psicologica.

NOTE

1. La cronologia delle rispettive fonti citate offrirà l'indicazione e la misura volta per volta dell'attualità e antichità dei fenomeni religiosi.

2. Uno dei primi numeri della rivista Oceania, di Sydney, fu significativamente dedicato, per gran parte, a questo tema, con i seguenti contributi fondamentali: A. Elkin, *The Rainbow-Serpent in North-West Australia*, «Oceania», I, 3, 1930, pp. 339-52; A. R. Radcliffe Brown, *The Rainbow-Serpent myth in South-East Australia*, pp. 342-47; U. Mac Connell, *The Rainbow-Serpent in North Queensland*, pp. 337-49; R. Piddington, *The Water-Serpent in Karadjeri mythology*, pp. 352-54. Oltre alla bibliografia delle pagg. seguenti, segnalo tra i più recenti lavori: R. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne, 1951; A. Lommel, *Modern culture and the Aborigines*, «Oceania», 21, 1, 1950, pp. 18-20; Id., *Die Unambal. Ein Stamm in N. W. Australia*, Hamburg, 1952; G. Roheim, *The eternal Ones of the dream*, London, 1954, pp. 34 sgg., 178-198 (prevale l'interpretazione psicoanalitica del serpente mitico, come simbolo sessuale); A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, London, 1954, pp. 220-1.

3. A. Radcliffe Brown, «Oceania», I, 3, 1930, p. 342.

4. Radcliffe Brown, *ibidem*.

5. Elkin, «Oceania», I, 3, 1930, p. 349.

6. Ph. M. Kaberry, *The Forrest and Lyne River tribes of N. W. Australia*, «Oceania», V, 4, 1935, p. 435.

7. Elkin, *op. cit.*, pp. 349, 350.

8. A. Capell, *Mythology in N. Kimberley*, «Oceania», IX, 4, 1939, p. 386; Ph. M. Kaberry, *Spirit children and spirit centres of North Kimberley division*, «Oceania», VI, 4, 1936, pp. 396-8.

9. Elkin, *op. cit.*, p. 349.

10. Kaberry, «Oceania», V, 4, 1935, pp. 431, 433-4; Capell, *loc. cit.*

11. M. Piddington, *Report on field work in N. W. Australia*, «Oceania», II, 3, 1932, p. 355; Elkin, *op. cit.*, p. 350.

12. Piddington, *op. cit.*, p. 354; H. Petri, *Der Australische Medizinman*, «Ann. Lateran.», 1953, pp. 175-190.

13. Elkin, *op. cit.*, p. 352.

14. P. E. Worms, *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger N. West Australisches Stämmes*, «Ann. Later.», 1940, pp. 239, 246; Elkin, *op. cit.*, p. 351, (« fa la pioggia e ilvento»).

15. Worms, *op. cit.*, N. 18, pp. 245-6.

16. Worms, *op. cit.*, p. 242.

17. Piddington, *The Water Serpent in Karadjeri mythology*, «Oceania», I, 3, 1930, p. 353. Anche P. Worms (*Religiöse Vorstellungen u. Kultur Nord-Westaustralischen Stämmes*, «Annali Lateran.», 1940, p. 239) riporta la leggenda di un diluvio e inondazione della terra come effetto della dimenticanza mostrata da due donne verso un serpente che portavano entro un canestro, e che esse abbandonarono in un campo.

18. Piddington, «Oceania», I, 3, 1930, p. 352 sg.; Id., *Karadjeri initiation*, «Oceania», III, 1, 1933, p. 46.

19. Piddington, «Oceania», III, 1, 1933, p. 50.

20. Ciò si riferisce tanto ai Karadjeri quanto alle tribù dei fiumi Forrest e Lyne, ai Lunga e Diara.

21. *Ungud* è l'equivalente di *Ungur* del distretto del fiume Forrest.

22. H. Petri, *Der australische Medizinman*, «Annali Lateranensi», 16, 1952, pp. 163-5, 199; Elkin, «Oceania», I, 3, 1930, p. 350; «Oceania», I, 3, 1930, p. 276.

23. Ph. M. Kaberry, *Subsections in the East and South Kimberley tribes*, «Oceania», VII, 3, 1937, p. 441; Kaberry, *Totemism in East and South Kimberley*, «Oceania», VIII, 3, pp. 265 sgg.

24. R. B. Love, *Rock paintings of the Worora*, «Journal of the Roy. Soc. West. Austr.», XVI, p. 40; A. P. Elkin, *Totemism in N. W. Australia*, «Oceania», III, 4, 1933, pp. 460 sgg.; A. Cappel, «Oceania», IX, 1939, pp. 386 sgg.; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, London, 1954, pp. 191 sg., 230 sg.; L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 135 sgg.; H. Petri, *Felsgravierungen aus N. W. Australia*, «Zeitschr. f. Ethn.», 76, 1951, pp. 70 sgg.; Id., «Studium Generale», I, 1948; A. P. Elkin, *Grey's Kimberley cave paintings refound*, «Oceania», XIX, 1, 1948, pp. 1-15.

25. L'Elkin propose in un primo tempo che l'aureola fosse da interpretarsi come segno corrispondente alla striscia d'ocra con cui gli aborigeni si ornano fronte e volto (*Rock-paintings of North-West Australia*, «Oceania», I, 3, 1930, p. 247); ma ultimamente si è orientato a interpretarla, sia pure con riserva, come figura del Serpente-Arcobaleno (*The Austr. Aborigines*, 1954, p. 191).

26. Elkin, *The Austral. Aborigines*, London, 1954, p. 192. Vedi anche p. 30, nota 24.

27. C. Strehlow, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda und Loritja Stämmes*, Frankfurt a. M., III. I., p. 27.

28. A. R. Radcliffe Brown. *The rainbow serpent myth in Australia*, «J.R.A.J.», 56, 1926, p. 24.

29. Vedi, per questi divieti, quanto si è detto circa le tribù del Forrest e Lyne River, Karadjeri, e si dirà circa l'Arnhem Land.

30. A. W. Jose-H. J. Carter, *The Australian Encyclopaedia*, Sydney, 1926, vol. II, pp. 60-3, *s. v.* «*Metereology and climate*».

31. A. Lommel, *Modern culture and the Aborigines*, «Oceania», XXI, 1, 1950, pp. 18-19; Id., *Die Unambal, ein Stamm in Nord-west Australien*, Hamburg, 1952, pp. 42-3, 51 sg.

32. V. Lanternari, *Il serpente arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali in Australia*, «S.M.S.R.», XXIII, 1951-52, p. 121.

33. Lommel, «Oceania», XXI, 1, 1950, p. 20. Il mago è facitore di pioggia: è lui che ripassa con mano all'uopo le figure Wondjina (Lommel, *Die Unambal*, p. 44).

34. Per il complesso mitico-rituale del volo del mago, cfr. M. Eliade, *Le «vol magique»*, Numen III, 1, 1956, (Leiden), pp. 1-13.

35. Per l'Arnhem Land nord-orientale vale l'ampia ricerca di W. L. Warner, *A black Civilization*, London, 1937 (l'esplorazione risale al 1926-29) relativa al gruppo dei Murngin; per la regione occidentale (Oenpelli) e settentrionale (Millingimbi) vale l'opera di R. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne, 1951, con pref. di A. P. Elkin. Negli ultimi decenni è stata

constatata un'ampia diffusione del complesso di Kunapipi – concernente il Gran Serpente mitico – nella fascia meridionale (Elkin-Berndt, *op. cit.*, p. XXIX).

36. Le protagoniste femminili sono fra gli elementi di chiara derivazione agricola melanesiana. Il mito ha netta significazione sessuale. Il Serpente è simbolo fallico. Controparte femminile di lui è la Madre Terra, Kunapipi (Berndt, *op. cit.*, XVII, XX; G. Roheim, *The eternal Ones of the dream*, 1954, pp. 35, 246-50.

37. Berndt, *op. cit.*, pp. 19-23; Warner, *op. cit.*, pp. 250-59, 372.

38. Vedi Parte II, Cap. IV, a.

39. Warner, *op. cit.*, pp. 255, 258.

40. Berndt, *op. cit.*, pp. 23, 30.

41. Warner, *op. cit.*, pp. 385, 382.

42. Warner, *op. cit.*, pp. 4, 391.

43. L'arcobaleno è un totem-serpente (Warner, *op. cit.*, p. 382); notevole è l'elemento sociale nel tema dell'exogamia violata; Julungul inoltre è un antenato totemico, fondatore dei clan.

44. B. Spencer-F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, p. 248.

45. Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 227.

46. Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 238.

47. Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 238.

48. Spencer-Gillen, *op. cit.*, pp. 232-8.

49. Spencer, *Wanderings in wild Australia*, London, 1928, pp. 460 sg.

50. Spencer-Gillen, *Northern tribes of Centr. Australia*, 1904, p. 227.

51. Spencer-Gillen, *op. cit.*, pp. 230-232.

52. E. M. Curr, *The Australian Race*, Melbourne, 1886, vol. II, pp. 66 sgg., 183.

53. Anche fra gli Anula nell'Australia Centrale la cerimonia della pioggia compiuta dal *rain-maker* imita sia il serpente che l'arcobaleno, in forma analoga al rito Wollunqua. Catturato un serpente da una fossa d'acqua, il facitore di pioggia l'uccide. Con fusti di piante legati insieme foggia un arco che imita l'arcobaleno, lo pone sopra il serpente morto. Con ciò egli farà venire la pioggia (Spencer-Gillen, *The Northern tribes of Central Australia*, London, 1904, p. 315). Fra i Kaitish la cerimonia della pioggia è pure in rapporto con l'arcobaleno. Il mago all'uopo raccoglie delle *pietre* (*cristalli?*) da luoghi ove sorse l'arcobaleno: con queste pietre egli farà venire la pioggia (Spencer-Gillen, *op. cit.*, p. 295).

54. B. Spencer-F. J. Gillen, *The native tribes of N. Territory of Australia*, London, 1914, pp. 218-227; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, London, 1954, p. 218.

55. Spencer-Gillen, *op. cit.*, pp. 150, 183-92, 218-27.

56. Spencer-Gillen, *op. cit.*, 326.

57. Le osservazioni di A. P. Elkin risalgono al 1951; il nome Muituj è certo tutt'uno con Muit (Elkin, *op. cit.*, pp. 218-9, e nota 6).

58. C. Strehlow, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda und Loritja Stämmes*, III, pp. 1, XVII.

59. R. H. Mathews, *Ethnological notes on the aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria*, «Journ. Roy. Soc. N. S. Wales», 38, 1904, p. 162; A. R. Radcliffe Brown, *The Rainbow Serpent myth in S. E. Australia*, «Oceania», I, 3, 1930, pp. 342 sg.

60. A. W. Hovitt, *The native tribes of South-East Australia*, London, 1904, pp. 357-8.
61. Howitt, *op. cit.*, p. 406.
62. Spencer-Gillen, *The native tribes of North. Territ. of Australia*, 1914, p. 296.
63. Spencer-Gillen, *loc. cit.*
64. Howitt, *op. cit.*, pp. 374, 406-7.
65. Solo gli esseri Wondjina del Kimberley fanno eccezione, ma essi non escludono la compresenza del Serpente-Arcobaleno – come risulta –, e d'altra parte sono equivalenti esseri pluviali.
66. Per Baiame rimando alla sempre valida argomentazione di R. Pettazzoni, in: *Dio; formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Bologna, 1922, pp. 2-5.
67. Howitt, *op. cit.*, p. 405.
68. A. R. Radcliffe Brown, «Oceania» I, 3, 1930, p. 343. L'indagine del Brown, del 1926, si fonda sulla memoria di alcuni anziani indigeni e su fonti precedenti.
69. Howitt, *op. cit.*, pp. 407-8.
70. J. Manning, *Notes on the aborigines of New Holland*, «J. Roy. Soc. N. S. Wales», 1882, cit. in: Pettazzoni, *op. cit.*, p. 4.
71. K. L. Parker, *The Euahlayi tribe*, London, 1905, pp. 4 sg.; W. Ridley, in: R. Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, Melbourne, 1878, vol. II, App. B.
72. Fra gli stessi Wiradjuri il Serpente-Arcobaleno ha moglie e figli; è semiumano (Bulaing) tra i Karadjeri : ha tratti nettamente fallici-umani nell'Arnhem Land.
73. Elkin, *The rainbow serpent in N. W. Austr.*, «Oceania», I, 3, 1930, p. 349.
74. Howitt, *op. cit.*, pp. 359, 382, 494, 528, 538, 553, 388, 405.
75. Howitt, *op. cit.*, p. 489.
76. Howitt, *op. cit.*, p. 405.
77. J. Dawson, *Australian aboriginals*, Melbourne-Sydney-Adelaide, 1881, p. 49.
78. A. L. P. Cameron, *Notes on some tribes of New S. Wales*, «J.R.A.I.», 14, 1885, p. 364.
79. Howitt, *op. cit.*, p. 581.
80. W. E. Roth, *Ethnological studies among the N. W. Central Queensland Aborigines*, Brisbane-London, 1897, pp. 167 sg.
81. Elkin, *The Australian Aborigines*, London, 1948², p. 223.
82. Elkin, *op. cit.*, p. 222.
83. Per il corrente impiego di conchiglie di madreperla e di cristalli di quarzo da parte dei maghi per le loro pratiche taumaturgiche, cfr. H. Petri, *Der australische Medizinman*, «Annali Lateranensi», 16, 1952, pp. 249-256.
84. H. Petri, *Mythische Heroen und Urzeitlegenden im Nordlichen Dampierland, N. W. Austr.*, «Paideuma», 1939, pp. 235-6; F. D. Mc Carthy, *Australian aboriginal art*, Sydney, 1938, p. 48; P. E. Worms, *op. cit.*, «Ann. Later.», 1940, p. 240.
85. W. E. Roth, *North Queensland ethnography Bulletin*, N. 5, Brisbane, 1903, p. 10.
86. Roth, *op. cit.*, p. 30.
87. E. Palmer, *Notes on some Australian tribes*, «J.R.A.I.», 13, 1884, p. 297.
88. J. Mathew, *Two representative tribes of Queensland*, London-Leipzig, 1900, p. 171; E. M. Curr. *The Australian race*, vol. III, 1887, pp. 176-7.

NOTE

89. J. G. Frazer, *Native races of Australasia*, London, 1939, p. 23.

90. G. N. Teulon, in: Curr, *The Austr. race*, II, p. 199.

91. K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, London, 1905, pp. 47, 95, 137.

92. Moore, *Descriptive vocabulary of the language of W. Victoria, s. v. Waugal*, apud A. R. Radcliffe Brown, «J.R.A.I.», p. 56; 1926, p. 22.

93. Radcliffe Brown, *op. cit.*, p. 22.

94. A. F. Calvert, *The aborigines of Western Australia*, London, 1894, pp. 38-9; Worsnop, *The aborigines of Australia*, 1897, pp. 167-9.

95. Howitt, *op. cit.*, p. 496; W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, III, Münster, 1931, p. 122.

96. G. Taplin, *The Narrinyeri, in* J. D. Woods, *The native tribes of South Australia, Adelaide*, 1879, pp. 55 sg.

97. W. Ridley, *Kamilaroi, Dippil and Turrubul languages*, 1866, pp. 65, 79.

98. C. W. Schurmann, *The aboriginal Tribes of Port Lincoln in S. Austr.*, Adelaide, 1879, in Woods, *The native tribes of South Austr.*, p. 235.

99. C. Tennant Kelly, *Tribes of Cherburg Settlement* «Oceania», v, 4, 1935. p. 467.

100. R. Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, Torino, 1947, pp. 167, 222-5; Encycl. Brit. ed. 1955, *s. v. Australia, vegetation*, vol. II, p. 711.

101. A. W. Jose-H. J. Carter, *The Australian Encyclopaedia*, Sydney, 1926, vol. II, p. 471, *s. v. Snake.*

102. W. E. H. Stanner, *The Daly River tribes*, «Oceania», III, 4, 1933, p. 385.

103. U. Mc. Connell, *The Wikmunkan tribe*, «Oceania», I, 1, 1930, p. 100.

104. B. Spencer, *Wanderings in wild Australia*, vol. I, p. 133.

105. Spencer, *op. cit.*, I, pp. 135, 138.

106. Spencer, *op. cit.*, I, pp. 166 sg.

107. B. Spencer, *The Arunta*, vol. I, London, 1927, p. 146.

108. R. Biasutti, *op. cit.*, pp. 167 sg.

109. Encycl. Brit., 1955, vol. II, p. 711.

110. S. Gason, *The manners and customs of the Dieyerie tribe*, in: D. Woods, *The native tribes of South Australia*, Adelaide, 1879, pp. 276 sg.

111. Ch. Sturt, *Expedition into Central Australia*, London, 1849, vol. I, p. 328.

112. Sturt, *loc. cit.*

113. Per i riti d'incremento delle specie animali, e per la loro periodicità annuale, cfr. A. P. Elkin, 1954[3], pp. 195, 189-92, 148-9, v. retro, Parte II, Cap. IV a.

114. A. P. Elkin, *op. cit.*, p. 86.

6. *LE CIVILTÀ DELL'ALLEVAMENTO*

a) Ritualizzazione dell'uccisione (Eurasia, Oceania, America, Africa)

Imparentati con le forme rituali di offerta proprie della civiltà della caccia sono, per certi aspetti, i riti di offerta e di consacrazione di animali, propri delle civiltà di allevatori. Affinità o identità relative a tali riti e loro contenuto ideologico in entrambi i tipi di civiltà ora detti sono naturale conseguenza del fatto che gli animali domestici derivano dagli animali cacciati: d'altra parte sia caccia che allevamento portano all'utilizzazione alimentare degli animali. Il passaggio dallo stato selvatico alla condizione domestica è particolarmente evidente nel caso della renna, la più importante delle bestie addomesticate dei popoli dell'Eurasia settentrionale. Infatti le renne vivono in stato semibrado tra i Samoiedi, nomadi pastori della tundra asiatica occidentale, i quali le lasciano libere attorno ai loro provvisori accampamenti nel periodo estivo, dopo che esse hanno figliato[1]; ma più ancora vivono allo stato semiselvatico tra gli Jenisseiani, che usano ad ogni estate lasciare libere nella foresta le renne, e a ogni ritorno d'autunno ricatturarle con grande dispendio di tempo e perdita di capi.[2] Del resto i Lapponi, pastori di renne della Scandinavia settentrionale, Finlandia e Russia nord-occidentale europea, conservano fino ad oggi la convinzione che siano le renne a guidare il pastore nei pascoli, non il contrario. In effetti le loro mandrie di renne non sono mai interamente addomesticate, ed il pastore non fa che assecondare le esigenze e le abitudini migratorie della renna sia quanto alla stagione, che quanto all'itinerario e ai luoghi prescelti. Se facesse altrimenti, perderebbe il controllo della sua mandria.[3] In particolare uno dei sistemi d'allevamento da loro impiegato, quello estensivo, mira a dare alle mandrie, in primavera ed estate, una notevole libertà di movimento entro certi limiti territoriali di pascolo, sobbarcandosi al rischio di perdere un certo numero di capi.[4]

In particolare fra i popoli pastori nomadi dell'Eurasia settentrionale una stretta analogia v'è fra il modo di trattare e custodire le ossa degli animali uccisi a caccia e di quelli allevati. Si è visto che per quelli cacciati rigorose cautele sono rispettate, evitando ogni rottura di ossa nell'atto di tagliare le

carni dalle giunture. Identiche cautele riguardano le ossa di renne allevate. Con analogia a quanto avviene per la renna cacciata, i Lapponi dell'Europa settentrionale radunano le ossa di quelle allevate in un luogo inaccessibile ai cani. I Jakuti della Siberia settentrionale per tradizione appendono a qualche albero il cranio di renne domestiche, di cavalli e di vacche, alla pari con le ossa delle bestie selvatiche. I Kirghisi delle steppe dell'Asia centrale, allevatori di cavalli e di pecore, collocano il teschio degli animali domestici uccisi entro una cavità riparata, ovvero in cima ad un palo. I Burjati usavano deporre le ossa della testa di animali domestici sul tetto della stalla.[5] Si tratta delle medesime usanze già della civiltà della caccia, rifluite nell'attività di allevamento. La cura e la custodia delle ossa di animali uccisi e consumati è vecchia, del resto, nella storia delle civiltà: risale, per testimonianze dirette, al Paleolitico europeo ed alla relativa civiltà di cacciatori.[6] Quanto all'intento e al significato attribuiti a tali pratiche da coloro stessi i quali le conservavano fino a tempi noti nel proprio patrimonio tradizionale, non v'ha dubbio alcuno, anzi tali intenti sono noti ed espliciti. I Lapponi ritenevano, quando dopo il banchetto sacrificale radunavano le ossa dell'animale, ed integre, in bell'ordine le portavano sul luogo destinato e consacrato, «che gli "dèi" potessero far crescere nuova carne sulle ossa».[7] Offrendo ossa agli spiriti degli antenati, o agli "dèi" o ai Seidi – pietre e legni sacri ritenuti sede di spiriti divini –, i Lapponi intendevano sancire la resurrezione dell'animale,[8] ovvero continuarne semplicemente la vita[9]. I Ceremissi a loro volta, ucciso un puledro da offrire all'Essere Supremo celeste, usavano pronunziare questa invocazione: «Fa' che l'anima che se ne va via, diventi un puledro dal brillante pelo, dalla fulgida criniera, dall'argentea coda, dai lucenti zoccoli.» I Wotjaki infine, appendevano a un albero le ossa del cavallo ucciso in offerta e «ritenevano – così facendo – che l'animale non morisse, anzi tornasse vivo al luogo di provenienza».[10] Si tratta palesemente di un rituale di «revivificazione» inteso ad annullare, su piano religioso, l'avvenuta morte violenta dell'animale. Le cautele rituali concernenti il trattamento delle ossa (integre), la conservazione delle stesse, riportano ai corrispondenti usi dei cacciatori. L'ideologia che presiede a queste pratiche sta in rapporto con l'esperienza di uccisione come sacrilegio: la presenza delle pratiche stesse presso popolazioni pastorali documenta la continuità fra la cultura religiosa della caccia e della pastorizia.[11]

Ma rispetto ai cacciatori, i pastori hanno un motivo di più per sentire l'uc-

cisione come atto sacrilego. L'uccisione non soltanto non è – come si vedrà – parte necessaria e integrante del «lavoro» produttivo cui essi sono dediti per il proprio sostentamento, ma anzi costituisce il contrapposto pratico, morale, ideologico dell'allevamento. Differentemente qualificato secondo vari generi di animali allevati, i diversi ambienti, le differenti culture, l'allevamento è in tutti i casi, fondamentalmente una tecnica di addomesticamento, alimentazione, cura, incremento degli animali. Si ottengono da tale tecnica, prodotti vivi di varia natura quali latte (alcuni pastori della Siberia mungono le renne, gli allevatori dell'Asia centrale mungono le cavalle, gli allevatori dell'Africa orientale e di altre regioni africane mungono vacche, pecore, capre; le cammelle vengono munte dagli allevatori dell'Africa settentrionale e dell'Arabia, i Navaho dell'Arizona e del Nuovo Messico mungono pecore, ecc.), derivati del latte (il kumiss, o latte fermentato di cavalla, è alimento principale e prediletto delle genti dell'Asia Centrale; latte cagliato costituisce alimento quasi unico degli Ottentotti, rara invece è in generale la produzione di burro e formaggi) e infine, alimento particolarmente importante per gli allevatori africani, sangue bollito. Il sangue è estratto dal collo dei bovini vivi, a turni intervallati, o dalla fronte delle pecore, previa legatura del collo mediante un laccio, con puntura della vena per mezzo di una punta di freccia appositamente acuminata, che viene inserita da vicino.[12] Quanto alla carne, per la maggior parte degli allevatori nomadi o seminomadi, essa è un prodotto occasionale – dovuto a morte spontanea per malattia o decrepitezza degli animali – e comunque, se e quando per bisogno inderogabile di ottenerla s'imponga di uccidere animali allevati, da mille segni viene in luce l'avversione degli allevatori a trucidare le loro bestie. Infinite interdizioni e cautele circondano infatti, come stiamo per dire, l'atto di uccidere e di consumare le carni di animali allevati.

Mentre l'attività di caccia non è lavoro economico se non culmina nell'atto che procura *morte* alla bestia cacciata, l'attività di allevamento si concentra al contrario in azioni protese a procurare e conservare *vita* agli animali. Pertanto, mentre tra i cacciatori l'uccisione è azione assolutamente profana e come tale precede (o segue) il momento rituale, tra gli allevatori tende di sua natura a spostarsi, per inserirsi nel vivo del momento rituale, assumendo in ciò stesso un valore apparentemente non-economico. Numerosi sono del resto i casi di civiltà pastorali nelle quali gli animali allevati di norma non ven-

gono uccisi se non per occasioni rituali, o al più in circostanze di estrema necessità. In realtà l'allevamento stabilisce tra pastore e animali un vincolo d'intima natura affettiva e morale: pertanto la contrarietà ad uccidere, che già fra i cacciatori si esprime *post-necem* nelle varie preoccupazioni rituali sopra descritte, trova presso gli allevatori espressioni vive e attuali *in ipsa nece*. Numerose e probanti sono le manifestazioni in tal senso.[13]

I Masai del Kenia non uccidono giammai bovini o altre bestie da loro allevate, ma all'uopo – quando necessiti – chiamano uomini della vicina tribù Kavirondo, loro asserviti, che compiranno per conto loro l'atto che essi temono di commettere. Entro il villaggio, è vietato agli stessi Masai di consumare carni di animali allevati. Quando carenza di altri prodotti e fame impongono che si ricorra a ciò, si ritirano dal villaggio nel bosco, o entro una caverna: là compiono i loro banchetti di carne.[14] Così s'intende sottrarre all'uccisione e al banchetto, in certo modo, la loro palpabile realtà storica. I Lapponi pastori di renne dell'Europa subartica, ogni volta che uccidono animali allevati, debbono osservare speciali interdizioni e cautele. Le renne vengono uccise nel sacrario di una capanna, le loro carni vengono introdotte nelle tende dalla porta di dietro (idealmente come se non fossero introdotte); le donne non debbono cuocerle.[15] Gli allevatori di suini della Melanesia, di cultura così differente da tutti gli allevatori nomadi o seminomadi, data la loro società agricola e sedentaria, portano nell'allevamento l'ideologia comune a tutti i pastori. Essi aborriscono dall'uccidere e dal mangiare animali allevati. Nessun maiale in effetti troverà morte per mano di chi l'ha nutrito e cresciuto. Anzi, quando dopo mesi o anni di materne cure ad esso prestate giunge l'ora del sacrificio, la donna che ha accudito all'animale, la cosiddetta «madre del maiale», l'accarezza e piange.[16] «Nessun allevatore si sente di uccidere i maiali da lui allevati», osserva D. L. Oliver a proposito degli aborigeni di Siuai nelle Salomone: anzi, egli neppure li utilizza nel pasto, ma all'uopo li scambia con quelli d'altri. I maiali allevati diventano parte integrante e affettiva della famiglia, sia per l'uomo – il cosiddetto «padre del maiale» –, sia per la donna: quasi come «cari figlioli»[17]. La donna prepara il cibo ogni giorno al maiale unitamente con quello del marito e dei figli, lo assaggia prima di offrirglielo, alla nascita i maialini ricevono ciascuno il suo nome con un rito speciale analogo a quello dei bambini. Nelle prime settimane di cure, finché i giovani «allievi» vengono addomesticati e non possono provvedere

da soli neppure al nutrimento che gli adulti trovano grufolando, la famiglia sposta la propria dimora nella «casa dei maiali», lungi dal villaggio e dagli orti, per attendere in modo adeguato alla prima fase di allevamento.[18] La cura verso i maiali e l'avversione ad ucciderli trova in Melanesia la sua espressione religiosa culminante e concreta nel divieto di uccidere fuori delle occasioni cerimoniali prescritte e ufficiali.[19]

Nell'Asia settentrionale i Samoiedi a loro volta mostrano contrarietà ad uccidere le renne allevate, che da essi vengono anche utilizzate nel traino delle slitte.[20] Invece le renne vengono regolarmente sacrificate dagli stessi Samoiedi nella cerimonia di offerta annuale, in occasione della quale lo sciamano invoca dal dio per il gruppo tribale lunga vita, ricchezze, salute, buona caccia per l'anno veniente e prospera fortuna in ogni impresa.[21] In Transbaicalia e in Manciuria i Tungusi, pure non costituendo l'allevamento della renna tra essi l'unica fonte di vitto perché vivono soprattutto di caccia, osservano in pratica molte limitazioni circa l'uccisione di renne. Infatti si riducono a ucciderle soltanto se impellenti ragioni di fame e di carestia prolungata li sospingono a ciò, oltreché per circostanze cerimoniali ufficialmente riconosciute. I Tungusi attribuiscono un'anima e una intelligenza alla renna: amano le bestie allevate come persone della propria famiglia, usano spesso parlar loro, nella convinzione che esse trasmettano agli spiriti i loro discorsi.[22]

I Koriaki del Camciatka mostrano anch'essi una particolare riluttanza a uccidere le renne allevate. Si nutrono di bestie morte naturalmente (le epizoozie producono spesso notevoli perdite fra le mandrie), ma pervengono alla fame prima di macellare fuori dalle occasioni cerimoniali gli animali allevati.[23] Grandi sacrifici di renne essi compiono regolarmente – come diremo – in relazione a date critiche dell'anno lavorativo.[24] Tra i Ciukci analogamente ogni uccisione di renna ha valore di sacrificio, ed è compiuta in forma rituale. La testa della vittima viene rivolta in direzione degli spiriti superiori – identificantisi con l'Essere Supremo – cui il sacrificio è dedicato[25], mentre parti prescelte vengono arse nel fuoco in loro onore.[26] Nonostante la relativa selvatichezza delle bestie, che mai perfettamente addomesticate tendono in ogni occasione a disperdersi nella tundra, mentre all'occorrenza debbono venire acchiappate con il laccio a distanza, e neppure possono per la loro irrequietezza venire sfruttate come lattifere, l'utilizzazione economica di tali animali da parte dei Ciukci – per pelli da indumenti e per carne – viene fatta coincidere

con le occasioni rituali. Infatti vi sono grandi cicli sacrificali annui a ritmo stagionale, specialmente in autunno – quando le mandrie tornano dai liberi pascoli estivi –, in inverno per l'impianto della casa invernale permanente o per il solstizio, in primavera quando le mandrie con i nuovi nati si muovono verso i pascoli estivi.[27]

Nel continente americano fra gli Indiani allevatori si riscontra simile attitudine verso l'uccisione di animali allevati. Gli Araucani Mapuche e Huilliche del medio Cile, dediti non solamente all'agricoltura (mais) ma anche all'allevamento di mandrie di lama utilizzati per lana e come animali da soma, attribuiscono grande importanza sociale al possesso di notevoli armenti, i quali valgono come dote matrimoniale. Essi, pur apprezzando altamente la carne del lama come alimento, non l'uccidono se non in importanti cerimonie religiose e occasioni festive.[28] Usanze simili si ritrovano fra gli Aymara, agricoltori (mais) e allevatori di lama, alpaca, pecore nell'altopiano peruviano e boliviano attorno al bacino del lago Titicaca. Essi utilizzano il loro bestiame (lama, alpaca) per latte nonché per il tiro dell'aratro: le pecore oltreché per la lana, per carne e pelle. Particolarmente lama ed alpaca vengono uccisi solo quando si tratti di femmine sterili, di capi malati, o infine per importanti cerimonie religiose: diversamente non sono mangiati, a meno che non siano morti naturalmente. In occasione dell'annuo periodo di prolificazione ha luogo un grande rito festivo, e come in ogni altro sacrificio, si compie in onore dello «Spirito della montagna» una offerta di sangue della vittima nonché una vera e propria offerta primiziale rappresentata da un feto di lama.[29]

L'Africa è un continente nel quale si conservano accanto a molte civiltà che in vario modo integrano l'allevamento con l'agricoltura, alcune civiltà di puri allevatori. Dell'originaria cultura «camitica» di pastori restano rare vestigia genuine in Africa orientale. Tra queste i Galla di Etiopia, che riconoscono al bestiame bovino (zebù) da essi allevato un ruolo fondamentalmente religioso oltreché economico. Le loro bestie vivono in condizione rituale, e infatti particolari divieti regolano la vita dei pastori Galla. Essi evitano di contare gli animali dell'armento, non debbono bollire il latte di mucca. Ma soprattutto è evidente la funzione rituale degli animali, dal loro impiego nei sacrifici religiosi.[30]

Fra i Somali dell'Ogaden, gli Afar, i Saho l'allevamento tiene un ruolo preponderante rispetto alla coltivazione. Questi popoli allevano bovini, cam-

melli da trasporto, pecore, capre, pochi cavalli, e praticano un nomadismo stagionale con ritmo pendolare. Il loro nutrimento è dato soprattutto da latte, ma consumano anche sangue estratto da animali vivi. Quanto alla carne, se alcuni gruppi ne consumano uccidendo le loro bestie nella stagione secca quando il latte scarseggia, vari di essi, particolarmente nella regione meridionale ne consumano soltanto per occasioni cerimoniali, ovvero allorquando qualche malattia costringa ad eliminare uno o più capi di bestiame.[31]

In Africa settentrionale, gli indigeni Tuareg del massiccio dell'Ahaggar (Hoggar), nel cuore del Sahara, allevatori nomadi di dromedari, capre e pecore, traggono dai loro animali, in ispecie dai dromedari, alimento di latte nonché burro e formaggi (tikomaren), mentre una razza speciale di dromedari (mehari) a pelame più chiaro è utilizzata per cavalcatura. I Tuareg rispettano l'arcaico divieto di uccidere animali allevati per uso puramente alimentare. Uccidono solo per occasioni festive e religiose, nonché per eventuale mancanza di pascoli. Non è certamente la carne il prodotto più importante dell'allevamento; i Tuareg del resto praticano in certa misura l'agricoltura.[32]

In Africa stessa i Fula del Sudan occidentale, i Bantu nordorientali, allevatori di bovini, usano gli animali per produzione di latte oltreché come indice di ricchezza e prestigio e per scambi con popolazioni vicine. Quanto all'ucciderli, è cosa vietata tranne che per occasioni rituali: piuttosto li lasciano morire decrepiti.[33] Anche gli Herero, genti di lingua Bantu, allevatori di bovini dell'Africa sudoccidentale, uccidono le loro bestie solo per cerimonie cultuali.[34] Altrettanto dicasi per i Bantu sudorientali, cui il bestiame (bovino, ovino, caprino) vale come bene di scambio, dote matrimoniale (da parte dei maschi), indice di ricchezza e prestigio.[35] Il valore sacrale del bestiame è oltremodo marcato fra i Bantu nordorientali (Banyoro, Banyankole o Bahima, Bakitara, Batutzi) nel Ruanda-Urundi, ove non v'è cosa riguardante il bestiame, che non sia elevata a significato di rito. Ciò vale specialmente per gli armenti regali, sui quali non possono fermarsi occhi estranei, e per le vacche e il toro consacrati alla persona del re.[36] In particolare è cosa contraria al costume uccidere vacche (laddove si possono uccidere tori) per uso puramente alimentare. Malattia o morte d'una vacca sono per l'uomo motivo di pena tanto quanto si trattasse d'un figlio.[37]

Fra i Nilotici meridionali i Nandi, di cultura affine ai Masai, ma – a diffe-

renza di questi ultimi – praticanti una forma di allevamento (bovini, capre, pecore) mista con l'agricoltura con regime semisedentario (i pascoli non sono lungi dalla sede fissa), ottengono dal bestiame due alimenti essenziali, latte e sangue: carne solo in caso di morte naturale di animali, o per occasioni cerimoniali. Infatti è virtualmente vietato uccidere bovini se non per scopo religioso.[38] Gli Scilluk e gli Acioli, altri Nilotici allevatori e agricoltori ad un tempo, non consumano carni di animali allevati se non in occasione di sacrifici religiosi o per morte naturale degli animali (bovini, ovini, caprini).[39]

I Dinka, popolazione Nilotica, si guardano parimenti dall'uccidere animali domestici (bovini) per semplice uso alimentare.[40] Così tra i Nuer e gli Anuak, altri Nilotici allevatori fra il Sudan e l'Etiopia, è vietato macellare bovini, pecore o capre per semplice intento alimentare. Anzi, tra loro vige la convinzione che se un pastore uccide animali per usi non scrupolosamente rituali, attira su di sé la maledizione. Si uccide soltanto in occasione di sacrifici privati o pubblici, a meno che non si verifichino eccezionali carestie.[41] Tanto profondo è sentito tra i Nuer il vincolo religioso del pastore con la vita e la morte dell'animale allevato, che «la condizione sacrificale», come dice Evans Pritchard «è sempre virtualmente presente tra essi: pure se l'animale non è consacrato a un ente sovrannaturale, pur fuori da un'occasione sacrificale precisa».[42] I sacrifici si svolgono in onore del Dio supremo, di altri spiriti vari o dei morti.[43] «Gli animali» dice ancora l'Evans Pritchard nel suo bello studio, «sono i compagni intimi dell'uomo dalla nascita alla morte: non è strano che all'animale vadano le più diligenti e devote premure, o che degli animali si parli tra i Nuer più che d'ogni altro argomento».[44] Nell'atteggiamento dei Nuer verso le bestie v'è insomma più che un rapporto economico di sfruttamento: si tratta di venerazione. Al più bel capo della mandria viene attribuita una qualifica identica a quella dell'Essere Supremo; esso rappresenta una sorta di genio tutelare, custode del suo proprietario. La vacca è pensata come persona, dotata di una sua individualità che sopravvive alla morte. Uno speciale rito propiziatorio infine accompagna lo svezzamento del vitello per l'utilizzazione del latte.[45]

Il detto comportamento dei Nuer verso le loro bestie – esempio meglio conosciuto fra i molti popoli allevatori africani – è frutto e ad un tempo giustificazione di quei sentimenti di affetto e premura riportabili infine a un'esperienza di vera e propria «identificazione» ideale tra pastore e animale allevato.

Infatti i pastori assumono soprannomi derivanti dalle loro bestie favorite,[46] ed è questa una usanza diffusa fra molti allevatori africani, specie fra i Nilotici.[47]

Un'usanza diffusa indiscriminatamente fra tutti i popoli allevatori è a sua volta quella del battesimo degli animali mediante nomi individuali. Tale usanza contribuisce a rafforzare il rapporto morale esistente tra allevatore e animale. Un nome proprio impiegano i Melanesiani per ciascuno dei loro maiali. Un sistema oltremodo complicato di nomenclatura hanno escogitato i Lapponi per dare a ogni renna della mandria il suo proprio nome. La conformazione, la direzione, la mole delle corna (o l'eventuale loro assenza), la tinta e la chiazzatura del vello, insieme con il sesso e l'età (per ogni anno d'età v'è una designazione speciale, per i maschi fino a 7 anni, per le femmine fino a 5), compongono un sistema di elementi dai quali congiunti insieme, si forma il nome dell'animale che dal pastore è riconosciuto sia pure in mezzo a centinaia di simili.[48] A proposito dei nomadi Lapponi, per la preservazione e la cura delle loro mandrie di renne essi si sobbarcano a durezze e rischi particolarmente gravi. Le migrazioni primaverili e la guida ai pascoli estivi mettono a dura prova la resistenza alla fatica e il coraggio dei pastori, contro i rischi provenienti dagli assalti di lupi e dai crepacci coperti di neve, in un'estenuante corsa di migliaia di miglia dietro le mandrie.[49] È chiaro come il «lavoro» sacrificante dei pastori per gli animali crei e sviluppi un vincolo di natura morale, che lega la vita degli uomini alla *vita* di quelli.

Il ruolo rituale *esclusivo* dei maiali in Melanesia, dei dromedari e altri animali fra i Tuareg dei bovini tra i Fula, i Nilotici, fra i Bantu settentrionali, meridionali e gli Herero, non può non porsi in stretto rapporto con il fatto che in tutti i casi suddetti l'allevamento non rappresenta l'unica, né sempre la principale attività produttiva delle rispettive comunità. Tra i Melanesiani l'allevamento dei suini è secondo in importanza economica dopo la coltivazione. I Fula del Sudan sono tradizionalmente allevatori, ma hanno realizzato una economia d'intenso scambio con le vicine tribù loro tributarie, coltivatrici, del Niger, ricevendone prodotti agricoli divenuti essenziali nella loro economia.[50] Tra costoro, e anche fra i Bantu settentrionali e orientali, la caccia conserva un ruolo più notevole della pastorizia,[51] mentre presso tutti, compresi i Bantu meridionali, la coltivazione alla zappa è attività fondamentale. Essa s'integra con l'allevamento in modo vario. In particolare nel grande complesso

culturale di allevatori Bantu dell'Africa centro-orientale, vige un sistema di economia integrato tra allevamento e agricoltura con una ripartizione precisa delle due attività fra due classi sociali differenziate: un'aristocrazia dominante di allevatori, una classe sottomessa di agricoltori.[52] Nel Sudan Anglo-egiziano (Nuer) un differente assetto integrativo tra le due economie è realizzato mediante l'alternanza delle due attività secondo un ciclo stagionale per metà nomade-pastorale, per l'altra metà sedentario-agricolo.[53] I Bantu sud-orientali a loro volta coordinano variamente l'agricoltura alla zappa con l'allevamento sedentario o seminomade.[54]

Anche fra gli Herero, che come s'è visto evitano di uccidere le loro bestie fuori dalle occasioni cultuali, vige un regime economico misto, per cui l'allevamento s'integra in qualche modo con la coltivazione di miglio o mais praticata dalle donne.[55]

Gli Ottentotti nell'Africa sudoccidentale sono fra le rarissime civiltà africane che praticano allevamento senza agricoltura e senza neppure ricevere indirettamente i prodotti di questa. Di norma evitano anch'essi di uccidere bovini allevati, nutrendosi prevalentemente di latte cagliato, in un regime di nomadismo perpetuo in cerca di pascoli.[56] Altre genti viventi di pastorizia nomade sono i Turkana, Nilo-Camiti del Kenia (a ovest e sudovest del Lago Rodolfo). I Turkana seguono un regime nomadistico pendolare stagionale, con transumanza delle grandi mandrie bovine (nonché di cammelli, pecore capre) verso i pascoli montani in corrispondenza della stagione secca, ritorno ai pascoli bassi alla stagione delle piogge.[57] Come altre genti pastorali già menzionate, i Turkana non uccidono mai le proprie bestie: quando ciò si debba fare per rito sacrificale o per necessità alimentare, il pastore si fa prestare da altri le bestie, che in seguito restituirà dalla sua propria mandria. Anche i vicini Jie, tribù seminomadi dell'Uganda viventi di un'economia mista d'agricoltura (miglio) e allevamento (bovini nonché pecore e capre), con nomadismo a ritmo stagionale e pendolare (in direzione ovest-est nella stagione delle piogge, est-ovest nella stagione arida), evitano rigorosamente di macellare i propri animali, ricorrendo, come i Turkana, a bestie imprestate da altri.[58]

In generale si può ben concludere che l'uccisione di animali allevati assume un ruolo cultuale *esclusivo* – con divieto di ucciderli fuori da circostanze cerimoniali – presso quei regimi economici i quali per multiformità e com-

plementarità dei mezzi di produzione del vitto rendano meno impellente e meno incondizionato il bisogno di carni animali che è invece norma di vita non solamente tra i cacciatori, ma anche tra i puri allevatori. Presso costoro, il cui sistema economico si esaurisce nell'allevamento come unica o di gran lunga prevalente attività produttiva, il ruolo cultuale degli animali allevati non fa che sacralmente sancire il loro ruolo economico profano. È questo il caso dei nomadi Lapponi; dei Samoiedi, Tungusi ed altri allevatori di renna dell'Asia settentrionale; dei nomadi Kazachi, Kirghisi, Calmucchi allevatori di cavalli dell'Asia centrale; dei nomadi allevatori di cammelli del Sudan centrale; dei Masai e dei Turkana, nomadi allevatori di bovini dell'Africa centro-orientale: anche fra tutti costoro «il valore cerimoniale e religioso» per dirla con il Daryll Forde, «sopraffà il mero valore economico degli animali». D'altra parte – ancora con il Daryll Forde – «le restrizioni poste alla loro uccisione e al consumo delle loro carni fanno che gli stessi animali divengano un elemento dal punto di vista alimentare assai meno importante di quanto potrebbero esserlo».[59]

A spiegare i vari casi suddetti, nei quali si appalesa l'avversione ad uccidere e mangiare gli animali allevati e nei quali si scorge come i detti due momenti – uccidere, mangiare – tendano a ritualizzarsi, non basta la comparazione o l'analogia con alcune usanze già viste dei cacciatori, per cui i Tungusi ad esempio rigettano sugli assenti Jakuti la «colpa» dell'animalicidio, i Jakuti sui Russi, e così via. C'è, fra gli allevatori, una reale, attuale separazione di funzioni tra la persona del pastore e dell'uccisore, per cui l'uno non coincide con l'altro. Per intendere il valore di tale distinzione bisognerà rifarsi alla particolare qualità e natura del «lavoro» quotidiano ed annuo al quale è impegnato l'allevatore. È un'attività continuamente protesa, la sua, non a dar morte, bensì a proteggere in mille modi e a incrementare la vita dei suoi animali.

Si sono passate in rassegna numerose manifestazioni, da ambienti i più vari, del particolare rapporto religioso, morale, affettivo, che si stabilisce tra uomo e animale nell'ambito delle civiltà pastorali. È un rapporto di consuetudine, di natura paterna e pedagogica insieme. È sentito come una «pedagogia familiare» degli animali: infatti questi ricevono ciascuno il suo nome, sono trattati come membri riconosciuti della famiglia nelle più varie occasioni. In funzione delle esigenze di quelli, la famiglia e il gruppo sposta e sceglie volta per volta la propria dimora.

A tale proposito, bene si attaglia a qualsivoglia civiltà pastorale l'osservazione fatta da un etnologo riguardo agli Herero. Circa il peculiare rapporto fra società e mandria, quale si pone tra gli indigeni Herero, il Myres fa notare che «in una società siffatta (di pastori nomadi), avente per compito preponderante di conservare sana e salva la mandria, in qualche modo sono gli animali ad avere addomesticato l'uomo».[60] Come s'è visto, anche i Lapponi pensano cose assai simili delle proprie renne e di sé. In realtà le fondamentali norme di vita e lavoro della società pastorale, sono dettate dalle esigenze di un armento semovente e bisognoso di pascoli freschi. Vero è dunque che al pastore spetta l'iniziativa di dirigere, trattenere, riordinare, difendere l'armento: ma ciò che fa della società pastorale una società seminomade o nomade, e guerriera per giunta, è l'armento con le sue vitali esigenze – fatte tutt'una cosa con le esigenze collettive ed umane – di preservazione e difesa. Il «lavoro» dei pastori tende a incrementare, a proteggere la vita alle bestie.

La tendenza a dare veste e funzione di rito all'atto di uccidere sta in diretto rapporto con tale fondamentale carattere del «lavoro» di allevamento. È il modo, codesto, di togliere all'atto violento la sua realtà profana, economica: è il modo garantito e sicuro per sottrargli la sua natura sacrilega. L'eccidio, commesso in realtà in ottemperanza ad ineliminabili esigenze biologiche, contro animali cui il virtuale uccisore è legato da vincoli morali affettivi, non solo si spoglia, in virtù della funzione rituale, della propria natura sacrilega, ma anzi si fa in ciò stesso azione sacra. L'uccisione pertanto tra gli allevatori si fa «sacrificio» come non era – né poteva esserlo – tra i cacciatori.

V'è nella religione degli allevatori un processo mitico-rituale inteso a togliere realtà all'uccisione e al pasto di carni di animali allevati. È un processo ereditato dalla più antica civiltà della caccia. Lo si riconosce nelle pratiche summenzionate, per cui si uccide e si mangia fuori dal villaggio (Masai), per cui s'introducono le carni tagliate dalla porta di dietro (Lapponi). Tale processo si riconosce altresì nelle pratiche, pur esse ereditate dalla civiltà della caccia, di custodire cranio ed ossa degli animali domestici uccisi deponendoli in luoghi sicuri, in cavità, su pali, sul tetto della stalla, appendendoli ad alberi (Lapponi, Kirghisi, Burjati, Jakuti). Sono pratiche, tutte, volte alla «revivificazione» rituale degli animali, all'annullamento mitico-rituale della loro uccisione. Ripetono forme e ideologie comuni alla civiltà della caccia.

Ma il medesimo procedimento religioso inteso a togliere realtà all'uccisione

e al consumo di animali domestici nonché dei loro prodotti, culmina in una pratica tipica e distintiva delle culture pastorali, in una pratica che pur movendosi da motivi e radici comuni alla cultura della caccia, esprime di fronte a quest'ultima l'incremento culturale della civiltà pastorale, legato – come s'è visto – al nuovo genere di «lavoro» (rispetto alla caccia) e al peculiare contorno psicologico, ideologico, di questo: è la pratica di devolvere l'uccisione delle bestie, e il consumo delle loro carni o dei loro prodotti, a momenti rituali. Non v'è in genere civiltà primitiva pastorale, in cui gli animali domestici non abbiano un ruolo cultuale, o in cui l'uccisione di essi non sia ritualizzata nel «sacrificio».

b) Festa di Capodanno e offerta primiziale degli allevatori eurasiatici e nord-africani

I riti di offerta primiziale dei pastori di regioni settentrionali hanno un carattere tipico e proprio, che li contraddistingue dagli omologhi riti di offerta dei cacciatori: essi sono nettamente stagionali, anzi annuali. Gli stessi pastori nordici del resto esercitano la caccia, e come cacciatori praticano riti occasionali mentre per gli animali domestici praticano riti volti a inaugurare il ciclo di allevamento: sono autentici riti di Capodanno.

Ma prima di esaminare questi riti di offerta sacrificale, conviene fermarsi brevemente su una particolare pratica rituale dei popoli pastori, che è la «consacrazione» di animali viventi. In virtù di quest'ultima pratica, uno o più animali allevati vengono volta per volta estratti dalla mandria, recintati o altrimenti isolati, e successivamente allevati nell'idea che essi sono ritualmente alienati dal possesso degli uomini. Essi appartengono insomma a potenze divine, e cioè all'Essere Supremo, o agli antenati. È un uso che ritroviamo in Africa fra i Ciuana e i Bomvana (Bantu sudorientali). I Ciuana consacrano un bovino per ciascun clan e non l'uccidono mai, i Bomvana consacrano tradizionalmente gruppi di bovini destinati infine ad essere sacrificati. In entrambi i casi gli animali appartengono agli antenati.[61] Anche gli Herero, allevatori di bovini dell'Africa sudoccidentale, usavano e usano in parte tuttora consacrare agli antenati alcuni capi animali che non debbono né possono essere venduti né uccisi per carne.[62] Altre tribù di Bantu camitizzati dell'Angola aventi come i vicini Herero un'economia fondata in tutto (Kuvale),

ovvero in parte (con agricoltura: Dimba, Nyaneka, Ambo e tra questi i Kuanyama) sull'allevamento di bovini, usano consacrare prescelti capi viventi di bovini in nome del rispettivo proprietario defunto. Tra i Kuvale colui che alla morte del proprietario riceve l'eredità legittima dell'armento cede in dono, ai figli del morto non aventi diritto ad eredità, una vacca (*ondilaombe*), che «rappresenta il morto stesso», ed è perciò sacra. Il possessore dovrà astenersi dall'utilizzarne il latte, dandolo invece agli altri orfani, ciascuno dei quali a sua volta riceverà dall'erede una vacca sacra.[63] I Ngambwe (sottotribù dei Nyaneka), consacrando e dedicando all'anima del morto proprietario una vacca, la portano al cimitero, la mungono e versano latte sulla tomba. Essa e la sua prole, ormai inalienabili, apparterranno al defunto (*ibid.*). Usanze simili praticano i Dimba; i Nyaneka consacrano un toro e gli attribuiscono virtù divinatoria, mentre analoga virtù dagli Ambo è attribuita a una vacca sacra. Un bue è consacrato dal re dei Nyaneka ai defunti antenati. La processione rituale del bue sacro del re è tra le feste più solenni. Il bue riceve venerazione dall'intero villaggio, come personificazione degli antenati del re, cioè degli antichi allevatori dell'armento. L'Estermann parla in proposito (*ib.*, p. 728) di «una certa comunità di vita tra anime dei morti ed animali». In realtà l'uso della consacrazione di animali viventi in nome del defunto allevatore è un aspetto particolare di quel complesso religioso di *identificazione* tra animale e pastore, che si esprime via via in una varietà di forme e di cui avremo ben presto a parlare. Osserviamo fin d'ora che tra le genti Bantu ora viste (dell'Angola), comune è l'uso di seppellire il morto allevatore ravvolto entro una pelle di bue, laddove in certe tribù (Kuanyama) c'è in più la costumanza per cui le fanciulle accompagnano il sacrificio di un bue nelle feste di iniziazione, con il lamento funebre per la morte del bue.[64]

In tutto ciò si ravvisano due aspetti complementari del processo d'identificazione. Il pastore defunto s'identifica ritualmente con la sua mandria: perciò è ravvolto in una pelle di bue. Il bue è cerimonialmente umanizzato: perciò si celebra il lamento rituale su di esso.

Ritroviamo l'usanza della consacrazione incruenta di animali allevati, fra i gruppi più settentrionali di Samoiedi allevatori di renne. Essi annualmente isolano alcune renne dalle mandrie, sul loro dorso segnano effigi di spiriti ed esseri sovrannaturali, e da quel momento considerano sacre tali bestie, che vengono allevate rispettando il divieto di ucciderle e mangiarle: esse sono

dedicate al dio tribale. I gruppi più meridionali di Samoiedi usano invece l'offerta cruenta di renne, ed ogni anno essi sacrificano al dio supremo alcuni capi animali, eseguono un banchetto cerimoniale e lo sciamano presenta al dio parti scelte delle vittime gittandole nel fuoco per lui.[65] I Jurak-Samoiedi del resto abbinano l'uso della «consacrazione» incruenta con il sacrificio cruento. Essi contrassegnano alcuni nati di renna e li consacrano a Num – l'essere celeste – lasciandoli vivere liberamente fino al settimo anno, indi li sacrificano cerimonialmente.[66]

Forme di consacrazione incruenta analoghe a quella in uso fra i Samoiedi del nord in occasione di cerimonie annuali, si riscontrano fra i Tungusi allevatori di cavalli. Fino a qualche tempo fa costoro nel corso della grande festa di primavera estraevano dalle mandrie tutte le cavalle bianche e le «consacravano». Nella medesima occasione facevano un'offerta di kumiss, aspergendolo al suolo. Era vietato l'uso di kumiss fresco finché non fosse compiuta la detta festa, che inaugurava l'anno. L'offerta e la consacrazione erano dedicati al dio celeste, agli antenati, alla terra (perciò il kumiss era asperso al suolo), infine agli spiriti dei morti.[67] Analogamente i Jakuti celebravano una grande festa primaverile in onore dell'Essere celeste con offerta di kumiss e invocazioni di fecondità: consacravano in questa occasione, senza ucciderlo, un equino al dio del cielo. Esso veniva da quel momento custodito e allevato entro uno speciale recinto. Più anticamente i Jakuti consacravano un'intera mandria di cavalli e cavalle insieme con i loro puledri, e li spingevano lontano verso oriente.[68] Risulta da altre fonti che tuttavia nel corso della medesima festa primaverile si praticava anche l'offerta cruenta di cavalli e di buoi,[69] oltre a quella del primo kumiss dell'anno (rito di «aspersione»).

I Tatari di Minussinsk (Asia centrale) consacrano al dio del tuono, in primavera, un cavallo vivente, lasciandolo correre libero e senza briglie né veruna custodia.[70] I Buriati, pure dell'Asia centrale a oriente dei Tatari, fanno qualche cosa di simile: al dio del tuono essi consacrano un cavallo che lasciano libero, e sul dorso gli pongono un recipiente di latte: dove questo va a cadere, là si fa una invocazione di prosperità per l'avvenire. Il cavallo così consacrato non potrà più venire consumato per cibo, neppure quando esso muoia.[71]

I Calmucchi consacravano al cielo un montone bianco dalla testa gialla: il «montone del cielo» (*tengeri tokho*), che non doveva essere né castrato né venduto. Giunto a vecchiaia lo sacrificavano, ne consumavano le carni, brucia-

vano ossa e grasso. Testa ed ossa venivano appese ad un albero; in suo luogo si consacrava un altro montone.[72] Analoghi modi di consacrare animali viventi vigevano tra gli Ugri, Jacuti, Tungusi, Finni, Turchi altaici nordorientali (Kumandini).[73]

Con i suddetti riti di consacrazione di animali viventi, i quali in parte dei casi culminano, dopo un periodo di detenzione dell'animale, nel sacrificio a data determinata, presentano una certa corrispondenza i riti dei cacciatori d'orso della Siberia sudorientale (territorio dell'Amur), dei Ghiliaki e degli Ainu del Giappone. Infatti costoro usavano «consacrare» un orso catturato, nutrirlo e ucciderlo dopo circa un anno in occasione della grande annuale festa dell'orso, con la tecnica del soffocamento.[74] Tuttavia la consacrazione dell'orso con procrastinazione del suo sacrificio è, per concorde opinione, elemento posteriore e recente rispetto alla sua uccisione immediata durante la caccia,[75] come si pratica ad esempio tra i Lapponi,[76] tra gli antichi Finni (sec. il Kalevala), gli Ostiaki e Voguli, gli Jenisseiani, i Paleosiberiani nord-orientali (Koriaki, Jukaghiri ecc.). nonché gli Indiani del Canada nord-occidentale (Tlingit, Kwakiutl, Nutka), gli Algonchini ecc.[77] È evidentemente il portato di culture pastorali praticanti la consacrazione, da vivi, di animali allevati. Tuttavia la dedica di un animale vivente a potenze divine e manistiche non ha valore sostanzialmente diverso dal sacrificio, che del resto contiene in ogni caso il momento rituale della consacrazione.[78] Come il sacrificio, anche la semplice «consacrazione» nelle forme suddette è una specie di autoalienazione simbolica del prodotto dell'allevamento. La scelta di una o altra delle due pratiche rituali (consacrazione semplice o sacrificio) può stare in rapporto – senza ricorrere ad arbitrarie illazioni su un preteso *prius* e *posterius* dell'una rispetto all'altra[79] – con fattori puramente empirici come una maggiore o minore disponibilità di animali o di carne animale da «alienare», rispetto alle esigenze del gruppo. Un'indicazione in tal senso è il fatto che per esempio i Jakuti, con il ridursi della disponibilità di cavalli,[80] abbiano ridotto a un solo capo equino simbolico la mandria già in tempi antichi consacrata e dedicata ogni anno per intero al loro dio celeste.

Conviene ora riandare alla vera e propria offerta primiziale dei pastori nomadi dell'Eurasia centro-settentrionale. Come già accennato, essa s'inserisce in una grande festa primaverile che inaugura l'anno. In questa festa il

determinismo ambientale giuoca un ruolo oltremodo marcato. Nelle contrade dell'Asia centro-settentrionale, dalla tundra artica alle immense foreste siberiane alle steppe e praterie centrali, il passaggio dall'inverno all'estate segna la data critica di maggior rilievo e più impressionante per gli effetti che produce sull'intero assetto della vita sociale di tutto l'anno. Nelle zone più settentrionali il passaggio è così repentino che neppure è appropriato parlare di una vera primavera; nella tundra dei Tungusi in due settimane l'inverno cede all'estate, con disgelo e relativo verdeggiare dei prati, mentre pure nelle regioni a foreste le valli dei fiumi e il fondo di laghi prosciugati si coprono di buon foraggio per le mandrie in allevamento.[81]

Con la crescita dei foraggi e dei pascoli le mandrie iniziano le loro migrazioni primaverili e inizia altresì il periodo della prolificazione: la rinascita della terra segna il rinascere della vita degli animali, e dà infine l'avvio a una nuova vita degli uomini, nel corso dell'inverno occupati nella caccia più ancora che nella fatica dell'allevamento. È l'epoca del Capodanno, sancita da una grande cerimonia collettiva.

I Tungusi allevatori di cavalli, all'epoca della prima erba, che è anche l'epoca del primo latte delle cavalle (in coincidenza con le nuove nascite) fanno – o facevano fino ad epoca storica – l'offerta di un capo equino e del primo latte. La festa aveva luogo in maggio, e si rivolgeva insieme al Cielo, alla Terra, agli antenati, agli spiriti dei morti.[82] Era questa un'usanza generale di tutti i popoli Altaici, e se ne ha notizia da antico.[83] Fra i Jakuti la festa, come s'è detto, ha luogo in aprile e consiste nella consacrazione di un cavallo vivente, nel sacrificio cruento di equini e buoi, nell'offerta di kumiss prodotto con il latte novello. Sul fuoco, in aria, sulla terra viene asperso il kumiss fatto con latte di cavalle appena sgravate, in onore del dio del cielo, degli spiriti di defunti sciamani e di altre potenze. Si ringrazia l'Essere Supremo e si prega per la prosperità avvenire. Il nuovo kumiss viene bevuto da questo momento; canti, competizioni sportive, corse hanno luogo per l'occasione. Tra l'altro ha luogo la rappresentazione drammatica del conflitto dell'inverno e dell'estate. Attori camuffati, uno in abito bianco uno in abito scuro, intraprendono una lotta simbolica: perfino i cavalli impiegati nelle corse sportive sono tinti di bianco e di nero, come pure la pelle dei corridori stessi,[84] a rappresentare le due stagioni in conflitto. La festa di Capodanno nei paesi nordici pone l'accento – in modo spettacolare e drammatico – sull'alterna stagionale vicenda di luce e tenebra,

che attraverso il ciclo biologico degli animali allevati, ha parte saliente nella determinazione del comportamento sociale ed umano.

Un analogo rito primaverile di aspersione del primo kumiss è noto fra i Mongoli in genere, compresi i Calmucchi (Mongoli occidentali): essi usavano spruzzare il kumiss sul dorso delle cavalle legate in fila. Anche presso i Burjati c'è l'usanza di radunarsi in primavera in gruppi di famiglie su un'altura destinata al rito di offerta. Latte, kumiss e animali allevati vengono offerti e sacrificati. Un recipiente di latte e uno di kumiss vengono gittati in aria da un sacerdote, che pronunzia verso il cielo la formula: «Per buona fortuna!». Evidentemente è un'offerta dedicata al dio celeste dei pastori nomadi. Gare sportive, corse seguono ritualmente.[85]

In particolare i Burjati (Mongoli del territorio del Lago Baical) celebrano la festa in primavera, al primo disgelo, con la crescita dei prati. La festa si denomina *Guzdor*, e comprende le consuete competizioni agonistiche.[86] Si è detto innanzi che nella festa primaverile di questa popolazione come in quella corrispondente dei Tatari, è compresa l'offerta di latte associata o meno alla consacrazione di un cavallo. Il sacerdote dei Burjati in particolare spruzza latte alle quattro direzioni del cielo.[87]

Un'offerta di kumiss e un sacrificio cruento di animali allevati (cavalli, buoi, pecore, capre, cammelli) sono gli elementi essenziali della corrispondente cerimonia festiva di Capodanno dei Tatari dell'Abacàn e dell'Altai, con bevuta finale di kumiss, canti, danze, lotte, corse.[88] La festa ha luogo in giugno, così come quella dei Tatari Sagai del medesimo territorio che sacrificano una pecora e su questa spruzzano latte, in onore – il tutto – del dio del cielo, degli spiriti della montagna e della pioggia.[89] Anche i Kirghisi dell'Asia centrale festeggiano il Capodanno al primo tuono di primavera con un'offerta di latte: un recipiente pieno viene collocato fuori dalla tenda, davanti alla porta, dopo averne spruzzato un po' sulla parete della tenda stessa.[90]

Versano latte in terra a loro volta, all'annuncio di primavera, i Torguti di Targabatai (Mongoli occidentali), ponendo inoltre un vaso con latte fuori della porta[91] e parimenti al primo tuono primaverile versano latte in terra anche i Soioti.[92] I Karagassi poi, allevatori di renne dell'alto Jenissei, fanno offerta di grasso animale in primavera al Signore della montagna, per ottenere che le mandrie prosperino e si moltiplichino: è l'epoca in cui la terra si ricopre di prati erbosi.[93]

In questa stagione tra i Ciukci, con la prolificazione delle renne, si hanno fin venti-trenta nascite al dì nelle maggiori mandrie allevate. È in tale stagione che ha luogo tra essi la cerimonia delle corna. Le renne perdono annualmente le corna, le femmine proprio dopo la prolificazione (i maschi dopo gli accoppiamenti). Le corna vengono ammucchiate, coperte da frasche e rami, e vengono «offerte» agli Esseri superiori, volgendo l'offerta alle varie direzioni dell'orizzonte.[94] Si tratta di un'autentica offerta primiziale incruenta che sancisce esattamente – dato il rapporto diretto che esiste tra caduta delle corna e moltiplicazione degli armenti – l'incremento annuo della mandria.

Un'analoga festa primaverile, ma con sacrificio primiziale cruento, si ha fra i Koriaki. Terminato il periodo di prolificazione, allorquando le renne hanno perduto le corna, i Koriaki eseguono il sacrificio dei nuovi nati all'Essere Supremo. La cerimonia, *ki'lvei*, ha luogo in aprile, ed è caratterizzata anche dallo spegnimento e riaccensione rituale dei fuochi in ogni casa.[95] È un'autentica festa di Capodanno. Un'altra importante cerimonia contrassegna fra gli stessi Koriaki il ritorno delle mandrie dalla pastura estiva al villaggio, ed ha luogo alle prime nevi d'autunno con un sacrificio di giovani renne all'Essere supremo (*ibid.*).

I Jurak-Samoiedi, cioè i Samoiedi occidentali abitanti della tundra e della zona tundro-forestale compresa tra il Mar Bianco e l'Jenissei, allevano renne per carne, per pellame, per traino. Essi sacrificano renne cerimonialmente soprattutto in primavera e in autunno. Tuttavia la grande festa di Capodanno, a cui convengono gruppi vicini, ha luogo al culmine dell'inverno, allorquando per la prima volta il sole s'affaccia all'orizzonte, auspice della primavera imminente. «Num, nostro padre» così dice lo sciamano volgendosi all'Essere Supremo celeste «quest'anno tu ci hai protetto: proteggici anche l'anno veniente. Le nostre renne possano vivere in buona salute!» Sgozzate quindi le renne sacrificali, se ne offrono al dio parti simboliche, cioè testa, pelle, zampe, che vengono appese sull'alto di un albero a lui dedicato.[96]

L'offerta primiziale di latte, di kumiss, di animali allevati o di parti (corna di renne) di essi – sia in forma di consacrazione sia in forma di sacrificio cruento – contraddistingue come si vede la cultura religiosa delle popolazioni pastorali nomadi del continente asiatico. Non diversamente i Lapponi dell'Europa subartica, nomadi pastori di renne, conservavano fino a tempi storici la tradizione arcaica di un rito primaverile, nel quale si sacrifi-

cava un giovane renne di un anno, con in più una renna gravida.[97] La renna poteva essere seppellita intera fino alle corna – lasciate sporgere fuori –, ma più spesso se ne offrivano ai Seidi o spiriti divini (incorporati in pietre o legni sacri) solo parti simboliche, come ossa e pezzi di carne. Anche al Dio del tuono – e a sua moglie, la «vecchia» – si faceva un sacrificio.[98]

Per ciò che concerne in definitiva i pastori nomadi dell'emisfero settentrionale, l'offerta primiziale si concentra nel periodo della ripresa vegetativa, che per l'interrelazione esistente tra ciclo biologico e vegetativo, è anche il periodo delle nascite. È un'offerta che inaugura il ciclo di allevamento, e insomma l'anno lavorativo.

Anche in alcuni ambienti di allevatori africani, in ispecie verso le regioni settentrionali, il rito primiziale tende a effettuarsi nei momenti dell'anno e del ciclo vegetativo – come l'inizio della stagione di piogge – che segnano la ripresa dei pascoli e della transumanza. Così i Nuba, Negri allevatori-agricoltori aborigeni del Cordofan, rimasti segregati al sud di fronte all'ondata araba proveniente da nord, hanno una cerimonia annua d'incremento del bestiame (bovini, ovini) all'inizio delle piogge. Un toro è ucciso, un recipiente di birra gli è versato addosso invocando da Elo, l'Essere Supremo e antenato primordiale, prosperità per il bestiame secondo la formula: «Elo, abbiamo fame! da' bestiame e pecore a noi!»[99] A loro volta i Bari, popolazione nilotica a sud dei Dinka vivente di pastorizia ed agricoltura, hanno una «festa del bestiame» la quale consta di un'offerta di ringraziamento per la prosperità della mandria (di buoi e capre). In tale occasione un vaso di latte bollito con farina viene fatto assaggiare agli ospiti. Il sacrificio di un toro vale a propiziare, nell'opinione del proprietario, la salute della mandria.[100]

D'altra parte, fra le tribù nomadi dell'Arabia occidentale si ha ragione di ritenere, secondo il Chelhod, che all'origine delle grandi feste-mercato stagionali denominate *Suq* di epoca islamica, siano da porre antichi sacrifici primiziali (*Omra*) d'epoca preislamica, ricorrenti in primavera. In tale stagione si svolgeva infatti il principale ciclo festivo dell'anno, e al suo centro stava l'offerta rituale dei primi nati dell'armento.[101] Era la festa dell'abbondanza e della prolificazione degli animali: era anche la festa della rinascita vegetativa.[102] Non senza ragione è stata veduta una speciale connessione fra

questo genere di cerimonia e la forma primordiale della Pasqua degli Ebrei, altro popolo pastorale. In essa aveva il primo posto l'offerta dei nati novelli della mandria.[103]

c) Sacrificio animale e ideologia dell'allevamento

La comparazione etnologica consente di dire a questo punto che l'origine del sacrificio in quanto forma, quale che sia, di «uccisione rituale» è storicamente da ricongiungersi con civiltà di allevatori, a cui esso appartiene in proprio. L'idea dello Schmidt di rivendicare la genesi del sacrificio cruento – anche quello di popoli pastorali – a civiltà agricole-matriarcali, distinguendolo da un (secondo lui) più antico rito incruento di strangolamento con offerta di ossa o testa, e dall'altrettanto incruenta «consacrazione» attribuibili – entrambi questi ultimi – alle culture pastorali,[104] va intesa nel senso che il sacrificio per strangolamento e comunque senza spargimento di sangue rappresenta esso stesso una tecnica rituale, in concorso con le molte altre già da noi esaminate proprie di civiltà pastorali, intesa ad annullare simbolicamente, nell'atto dell'uccisione, l'uccisione medesima. La ritenzione del sangue e del respiro – elementi vitali – nella vittima sacrificata, sono efficaci espedienti rituali per realizzare – su piano religioso – una *uccisione senza sottrazione di vita*, senza «sacrilegio». Il «sacrilegio» del sangue versato è riassorbito, presso le civiltà allevatrici-agricole, in una nuova funzione positiva di «fertilizzazione religiosa» del suolo. Ma non per questo può dirsi che l'uccisione cruenta abbia in sé origini agricole, poiché è in uso perfino tra puri allevatori di renne, immuni da ogni influsso culturale agrario.

Né sul terreno etnologico è consentito affermare – come fa lo Schmidt – che nelle culture asiatiche «in origine l'offerta di carni non appartiene all'Essere Supremo Celeste».[105] Del resto ammettere – come ammette lo Schmidt – che tale offerta «proviene dal sacrificio di pecore di popoli agricoltori» (*ibid.*) è in definitiva come ammettere che essa appartiene agli allevatori (di pecore).

Il sacrificio e l'offerta delle civiltà pastorali sono indiscriminatamente rivolti, volta per volta, all'Essere Supremo, agli spiriti dei morti, a enti sovrannaturali d'ogni sorta.[106] Vero è che nel mondo religioso dei popoli pastori di gran lunga predomina generalmente una figura di Essere Supremo celeste, la cui

eredità dal Signore degli animali, della civiltà della caccia, è stata ampiamente mostrata dal Pettazzoni.[107] Nelle civiltà pastorali più pure, cioè quelle asiatiche, tale figura mitica ha il maggior rilievo nella sfera sacrificale.

Pertanto il sacrificio cruento, e comunque l'uccisione rituale di animali, è un istituto religioso appartenente in proprio alle culture il cui regime lavorativo si accentra nell'impegno diuturno di preservare e incrementare la *vita* degli animali; è questo il regime dei pastori nomadi, che hanno al centro del loro mondo religioso la figura di un grande Essere celeste cui il rito di offerta è rivolto: è altresì il regime degli allevatori sedentari ad economia mista con coltivazione: il mondo religioso dei quali tuttavia, in rapporto con il loro carattere sedentario, si differenzia da quello dei pastori nomadi per il ruolo di una Madre Terra[108] e dei morti, come preminenti potenze sovrannaturali. L'esperienza dei pastori euro-asiatici e, in parte, dell'Africa, è caratterizzata da un preciso ritmo o ciclo annuo lavorativo di produzione, in rapporto alle nascite annue e all'annuo risorgere di floridi pascoli. Il risultato dell'annuo lavoro si rende concretamente apprezzabile alla ripresa primaverile. Nel momento preciso del rito la società tende a vagliaree intimamente riassumere l'incremento attuale e palpabile dell'armento, determinato dal ciclo biologico e insieme dalle cure pastorali dell'anno decorso. In ciò si differenzia il rapporto fra rito e lavoro delle civiltà pastorali, rispetto a qualsivoglia civiltà di differente regime economico. I popoli cacciatori o pescatori, viventi giorno per giorno – in notevole grado di passività – alla mercé dell'ambiente, del clima e della selvaggina, non solamente ignorano l'esperienza di un incremento globale di *prodotti*, ma mancano perfino dell'esperienza *produttiva* legata a un bene economico avente natura comunque fruttifica.

Si noti: per *prodotto* ed esperienza *produttiva* sono qui intesi rispettivamente il *risultato* e *l'esperienza* di un *lavoro* metodicamente impegnato (coltivazione, allevamento) a *forzare* la natura in senso economico. Raccolta, caccia, pesca costituiscono tecniche di «sfruttamento» – invece – delle risorse naturali (v. lat. *fructus*, da *fruor*= godo passivamente), assai più che di «produzione» (lat. *producere*= spingere avanti, ingrossare, accrescere).

Ma le esperienze lavorative economiche dei popoli pastori si differenziano, oltreché da quelle dei popoli cacciatori pescatori raccoglitori, anche dalle altre dei popoli coltivatori.

I popoli coltivatori, che possiedono sia una rilevante esperienza di fruttifi-

cazione legata alla terra, che di un periodico globale incremento alimentare, al reinizio di un ciclo annuale hanno ormai dato fondo, senza residui, al precedente prodotto.[109]

Tra i pastori la presenza continua, immanente dei capi di bestiame e dei vivi lattonzoli anche e soprattutto nel momento del rito, offre quella obiettiva condizione di fatto e di pensiero particolarmente idonea allo sviluppo dell'idea religiosa di divinità elargitrice, di un Essere Supremo celeste propizio, e che perciò è ringraziato. Il possesso dei beni ottenuti si protrae fino al momento del rito, e s'incrementa: sono le condizioni obiettive di sviluppo per una più elevata idea religiosa di Dio.

Così tra i pastori l'offerta primiziale, e in genere il sacrificio di animali, reca con sé tracce di idee arcaiche come rinunzia simbolica al prodotto, revivificazione dell'animale ucciso: ma si arricchisce altresì di elementi religiosi di natura moralmente elevata, soprattutto come rito di ringraziamento all'Essere Supremo.

Quale che sia volta per volta l'origine della domesticazione degli animali secondo le distinte storie o «preistorie» locali e i vari generi animali; che essa provenga dalla cultura nomade della caccia-raccolta com'è da ritenersi per certo tra i pastori di renne dell'Eurasia settentrionale[111] e come alcuno ritiene anche per i pastori Camiti di bovini d'Africa;[110] che essa provenga da specializzazione di culture agricole (Hahn)[112] o trovisi più o meno integrata originariamente, come avviene tuttora – entro una stessa cultura – con parallele pratiche agricole, costituendo regimi di allevamento seminomadi (nomadismo stagionale alternato con coltivazione), o con nomadismo limitato a certe persone (i giovani uomini), o del tutto sedentari (per esempio i Ciuana dell'Africa meridionale, i Melanesiani), in qualunque dei casi emerge un fatto certo, che qui più c'interessa: il fatto è che *la domesticazione ha inequivocabilmente e irreversibilmente plasmato forme e struttura del mondo religioso di ciascuna rispettiva cultura. Il sacrificio animale e l'offerta di prodotti animali sono i tratti più rilevanti del rituale proprio di civiltà pastorali e allevatrici.*

Le civiltà agricole debbono alla loro attività complementare di allevamento lo sviluppo sacrificale, ossia cruento, della primitiva offerta vegetale dei semplici coltivatori. Ogni illazione fatta dalla scuola dello Schmidt su una degenerazione morale del rito di offerta-sacrificio pertinente ai popoli agricoli rispetto alle civiltà della caccia-raccolta e della pastorizia resta al di fuori

del campo scientifico: è estranea alla interpretazione storico-culturale dell'istituto.

Quanto al destinatario dei vari riti oblativi o sacrificali, il Dio celeste, o talora della montagna o del tuono o della foresta (Eurasia settentrionale) si può via via trovare unito agli spiriti dei morti, alla Terra, agli antenati. Tuttavia è da ritenersi con il Pettazzoni[113] che la Terra, e – aggiungeremo – i morti e gli antenati, siano il portato recente, o il sedimento arcaico di correnti culturali agricole di fronte a un nucleo religioso tipicamente pastorale avente come suo centro l'Essere Supremo celeste. L'importanza di questa figura nello sviluppo religioso delle civiltà pastorali soprattutto nomadi è determinata dall'esperienza di vita vagante propria dei pastori, dal loro continuo rapporto con il cielo.[114]

Circa l'uccisione rituale di animali, o sacrificio animale, ecco dunque quanto noi dobbiamo concludere. *Il sacrificio è un prodotto storico-culturale specifico delle civiltà di allevatori, in quanto tali.* Se in molte civiltà agricole esso ha allignato e si è tramandato, ciò è da porsi in rapporto a sua volta con una complementare attività di allevamento da tali civiltà esercitata. Le specie allevate (e sacrificate) variano in questi casi da suini a buoi, a ovini, o altri animali d'utilità alimentare.

Ma la conclusione suddetta, cui noi siamo venuti attraverso il riesame della documentazione disponibile e sul fondamento di un metodico raccordo tra vita religiosa e vita profana, insomma fra rito e lavoro volta per volta qualificati, è in contraddizione scottante con uno dei postulati oramai più diffusi dell'etnologia religiosa, dal Frobenius in avanti. Idea dominante della scuola frobeniana, rielaborata da Adolf Jensen nella sua forma più esauriente ed impegnativa, è che il sacrificio animale equivale religiosamente al sacrificio umano, e che entrambi originariamente appartengono a civiltà agricole primitive. Ogni forma di sacrificio rituale l'Jensen crede di dover riportare alle primitive civiltà di coltivatori di tuberi. Secondo lui, ad ogni rito sacrificale è, o anzi era preposto in una irrevocabile età primordiale, un nucleo mitico nel quale una divinità-dema (cioè un essere fondatore dell'età primordiale) sarebbe stata uccisa e dal suo corpo sarebbero germogliate le piante. Ogni culto sacrificale cruento non altro sarebbe che la commemorazione solenne, in forma però più o meno degradata di «applicazione» (*Anwendung*), più o meno svuotata del senso originario, di quella mitica uccisione sacramentale. Questa

ultima giustificherebbe ogni altra uccisione rituale, sia umana che animale. Infatti la divinità-dema si presenta nel mito in forma varia di uomo, pianta od anche animale (maiale). Pertanto – sempre secondo Jensen – animali o uomini vittime volta per volta di un rito sacrificale (l'Jensen dà una portata estensiva al «sacrificio rituale», inserendo nella sua ideologia la caccia alle teste, i riti puberali di morte e rinascita, i riti funebri, ecc.) altro non sono che identificazioni del primigenio *dema*. Di quest'ultimo essi risubiscono drammaticamente il destino, al fine di garantire la produzione vegetale, ovvero con l'idea – propria di civiltà storiche o moderne, e sempre con un fine utilitaristico – di offrire un *dono* alla divinità. Nella sua qualifica esplicitamente utilitaristica, il rito mostrerebbe il suo ruolo degradato, obiettivato, di «applicazione»: laddove il mito-rito originario non era che spontanea «espressione» (*Ausdruck*) di una «conoscenza affettiva» e mistica della realtà.[115]

Sotto tale riguardo l'Jensen pone l'esperienza di sacrificio-dono al termine di una fase di progressiva degradazione (=«applicazione») del rito sacrificale, da un'origine che va dunque per lui individuata nel «mitologema agricolo concernente la genesi delle piante alimentari».[116]

Così posto dall'Jensen il problema dell'origine del sacrificio rituale e del suo involutivo processo di graduale «economicizzazione», ci pare di dover sollevare alcune sostanziali obiezioni. Nella teoria «agraria» del sacrificio da lui elaborata, anzitutto l'Jensen fonde indiscriminatamente sacrificio animale ed umano, anche quando la realtà etnologica e religiosa non lascia scorgere nessuna norma di equivalenza fra i due riti in questione. L'Jensen in secondo luogo trascura – la ovvietà della cosa non significa necessariamente sua irrilevanza, anzi precisamente il contrario – che le vittime di sacrifici animali appartengono ordinariamente a generi e specie sottoposti a normale allevamento economico. Di norma animali selvatici e cacciati non sono oggetto di sacrificio rituale, tranne forse un caso soltanto, quello della festa dell'orso fra alcuni popoli nordasiatici, Ghiliaki, Ainu, ecc., ove la bestia viene uccisa solennemente dopo un periodo di detenzione. Ma si è visto che la forma ordinaria della cerimonia dell'orso – forma ritenuta generalmente genuina e più antica – è quella di una comune celebrazione post-venatoria, eseguita sulla vittima uccisa durante la caccia. L'influsso di consuetudini pastorali nel sacrificio ritardato dell'orso è innegabile.

La ritualizzazione dell'uccisione appartiene precisamente ai popoli pastori:

ed è in ciò l'omissione, secondo noi la più grave, dell'Jensen. La sommaria «storia del sacrificio» cui infatti l'autore suddetto accenna, considera unicamente tre ordini di civiltà, tutte agricole, cioè i primitivi coltivatori di tuberi, le civiltà aristocratiche di cerealicultori, le civiltà storiche antiche.[117] Tanto più significativo è – secondo noi – il fatto che la cultualizzazione dell'uccisione fa parte della tradizione religiosa delle civiltà pastorali nord-eurasiatiche, scevre da influssi agricoli, provenienti direttamente da precedenti civiltà della caccia. Si tratta di civiltà di pastori nomadi «puri». D'altra parte – e la cosa è altrettanto rilevante – il sacrificio animale manca all'opposto fra quelle civiltà agricole che del tutto ignorano l'allevamento in qualsiasi forma economica (il cane per lo più non è allevato come bene economico).

Vero è dunque che il sacrificio rituale di animali è pratica d'uso fra gli agricoltori: ma si tratta pur sempre e precisamente di quelle civiltà che alla coltivazione abbinano l'allevamento di animali in funzione economica, quale che sia la forma particolare e quali che siano le specie prescelte.

Il fatto si è che fra gli agricoltori si è stabilito uno speciale rapporto ideologico-religioso fra uomo e pianta. In virtù della dipendenza biologica di quello da questa, si crea l'identificazione religiosa dell'uomo con la pianta e si sviluppa indubbiamente il sacrificio umano in funzione agraria.

Ma fra gli allevatori – siano nomadi o sedentari, pastori puri o allevatori ad economia mista con agricoltura – ciò che incide fondamentalmente nelle forme religiose è lo speciale rapporto ideologico (d'identificazione) stabilitosi fra uomo e animali allevati. Per essi il sacrificio animale ha, prima di tutto, funzione pastorale, e serve alla mandria, alla preservazione di essa. Il sacrificio rituale di animali allevati vale a *salvare gli uomini* dal sacrilegio insito in una pur necessaria uccisione. La quale, su un piano di mera economicità profana, infrangerebbe il rapporto morale-ideologico stabilitosi fra uomo e animale.

Se il sacrificio animale si è caricato d'una funzione agraria, questo fatto ha – come s'è ora detto – una diffusione culturale nettamente determinata, ossia è circoscritto e peculiare a civiltà miste agricolo-allevatrici. Pertanto l'identificazione mitico-rituale fra animale e pianta, quand'essa è operante, passa attraverso la fase intermedia e storicamente necessaria dell'allevamento.

Resta acquisito in ogni caso – contro l'opinione dell'Jensen – che a radici agrarie del sacrificio umano corrispondono, per il sacrificio animale, radici che affondano nelle esperienze dell'allevamento.

NOTE

1. R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1954, vol. II, pp. 345-6.

2. Biasutti, *op. cit.*, vol. II, pp. 352-3. La cattura delle renne, come altrove, è fatta con il laccio.

3. B. Collinder, *The Lapps*, New York, 1949, p. 85.

4. Collinder, *op. cit.*, pp. 114-5. I Lapponi sia nell'allevamento intensivo che estensivo utilizzano le renne per il traino di slitte e per il latte, mungendole in estate una-due volte al dì. (*op. cit.*, pp. 90, 114). Gli accoppiamenti hanno luogo in autunno verso settembre, le nascite si accentrano in primavera verso maggio, in coincidenza con la crescita dei nuovi prati erbosi: tradizionalmente in primavera aveva luogo infatti l'offerta primiziale di un lattonzolo di un anno e di una renna gravida (*ibid.*, pp. 106, 112, 179).

5. Le testimonianze qui addotte provengono dal volume di Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungender Altaischen Völker*, Helsinki, 1938, p. 467.

6. Si tratta dei depositi di crani e ossa lunghe di orso rinvenuti in grotte della zona alpina europea (Drachenloch-ob-Vättis in Svizzera, Cantone di San Gallo, Petershöhle presso Velden in Germania) risalenti al Paleolitico antico Premusteriano (A. Gahs, *Kopf-, Schädel-und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*, in: *Festschr. W. Schmidt*, 1928 (Wien), pp. 231 sgg.) La scuola di W. Schmidt (Gahs, Koppers) usa interpretare tali testimonianze nel senso di antiche offerte di parti scelte del corpo animale, come cervello e midollo ad un Supremo Iddio del Cielo (R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, 1955, pp. 397-8; W. Schmidt, *Manuale di Storia comparata delle religioni*, Brescia, 1949, p. 216). La tesi, arbitraria e preconcetta, è contraddetta dal Pettazzoni (*op. cit.*, *l. c.*) e da Ad. E. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, p. 110). Il fatto è che la scuola dello Schmidt attribuisce a una civiltà agricolo-matriarcale l'origine del sacrificio cruento e, per essa, l'offerta di ossa attesterebbe uno stadio di « sacrificio incruento» più puro e primitivo. In realtà offerte sia di ossa che di carni hanno il medesimo valore originario di «revivificazione rituale» dell'animale «sacrilegamente» ucciso, e appartengono in proprio a popoli cacciatori, essendosi tramandate indi ai pastori.

7. U. Harva, *op. cit.*, p. 448.

8. B. Collinder, *op. cit.*, p. 155.

9. R. Karsten, *The religion of the Samek: ancient beliefs and cults of the Scandinavian and finnish Lapps*, Leiden, 1955, p. 96.

10. U. Harva, *op. cit.*, p. 448.

11. La continuità tra la cultura religiosa della caccia e della pastorizia è riconosciuta da U. Harva (*loc. cit.*), e da W. Schmidt («Ethnos», 1942, p. 145). Ma lo Schmidt ritiene che prima dell'offerta cruenta, introdotta secondo lui da influenze agricole (*op. cit.*, p. 137), i pastori usassero semplicemente «consacrare» animali viventi al loro Dio Supremo del Cielo (*Ursprung des Gottesidee*, vol. III, pp. 367 sgg., 383, 516 sg., 549 sg.). In realtà, come di seguito si vedrà, tra le due forme rituali della «consacrazione» e dell'offerta di parti vitali, è assolutamente arbitrario stabilire un *prius* e un *posterius*: tanto più che si equival-

gono nel significato e la scelta dell'una o dell'altra può rispondere a criteri empirici di maggiore o minore disponibilità di animali.

12. M. Merker, *Die Masai*, Berlino, 1910, p. 174; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, p. 27. L'uso di estrarre sangue dal collo dei bovini è proprio dei Nilotici, dei Nilo-Camiti, dei Bantu e dei Camiti della zona dei Grandi Laghi (S. Lagercrantz, *Contribution to the ethnography of Africa*, «Studia Ethnographica Uppsaliensia», I, Lund, 1950, pp. 51-4, tav. 9 (carta di distribuzione dell'uso); nonché degli Ottentotti, i quali però impiegano la lancia o anche il coltello per pungere il collo, anziché la freccia (*ibid.*)

13. H. Pohlhausen, *Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen*, Braunschweig, 1954, pp. 139-40, *passim*.

14. M. Merker, *Die Masai*, p. 174; L. S. B. Leakey, *Some notes on the Masai of Kenya Colony*, «J.R.A.I.», 60, 1930, p. 208; D. Storrs Fox, *Further notes on the Masai of Kenya Colony*, «J.R.A.I.», 60, 1930, p. 454.

15. U. Harva, *op. cit.*, p. 446; R. Karsten, *op. cit.*, p. 99.

16. F. E. Williams, *Orokaiva Society*, Oxford, 1930, pp. 60-2.

17. D. L. Oliver, *Economic and social uses of domestic pigs in Siuai, South. Bougainville, Solomon Islands*, «Pap. Peabody Mus. Amer. Archaeol. and Ethnol.», Harvard Univ. 29, 3, 1949, pp. 9, 10-11.

18. Oliver, *op. cit.*, pp. 8-9.

19. Oliver, *op. cit.*, p. 10.

20. R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1954, vol. II, p. 345.

21. K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien*, Stuttgart, 1926, p. 114.

22. S. M. Shirokogoroff, *The psychomental complex of the Tungus*, London, 1935, pp. 82, 92.

23. W. Jochelson, *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» (The Jesup North Pacific Expedition), Leiden-New York, VI, 2, p. 586.

24. Jochelson, *Peoples of Asiatic Russia* «Amer. Mus. Nat. Hist.», New York, 1928, p. 223; *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» VI, 1, 1905, p. 87.

25. W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» (The Jesup North Pacific Expedition), Leiden - New York, VII, 2, 1907, p. 368.

26. Bogoras, *op. cit.*, VII, 2, p. 374.

27. Bogoras, *op. cit.*, VII, 1, 1904, p. 84; VII, 2, 1907, pp. 272-6.

28. J. M. Cooper, *The Araucanians*, in: «Bull. Bur. Amer. Ethnol.», 143 (Handbook of South American Indians) Washington, 1946, pp. 703-4.

29. H. Tschopic. *The Aymara*, in: «Bull. Bur. Amer. Ethnol.», 143, 1946, pp. 520-21.

30. G. W. B. Huntingford, *The Galla of Ethiopia*, «Ethnographie Surey of Africa», ed. Daryll Forde, North-eastern Africa II, London, 1955, p. 25.

31. J. M. Lewis. *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Saho*, «Ethnographic Survey of Africa, North-eastern Africa», I, London, 1955, p. 67, *ibid.* nota 3.

32. H. Lhote, *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, 1955, pp. 265 sg., 267.

33. M. J. Herskovits, *The cattle-complex in East Africa* «Amer. Anthropol.», 28, 1926, pp. 4, 650; H. Baumann-D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, tr. fr. Paris, 1948, p. 135, C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society* 1953, p. 405.

34. E. Brauer, *Züge aus der Religion der Herero*, Leipzig, 1925, cit. in Baumann-Westermann, *op. cit.*, p. 120.

35. I. Schapera, *The Bantu speaking tribes of south Africa*, London, 1930, p. 138.

36. J. Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, pp. 10, 22, 55, 111; V. L. Grottanelli, in: Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1955, vol. III, p. 457.

37. Roscoe, *op. cit.*, p. 68; Roscoe, *The Banyankole*, Cambridge, 1923, pp. 74, 91: le mucche feconde non sono mai uccise; in genere gli animali allevati sono uccisi solo per riti matrimoniali, funebri, ecc.

38. M. J. Herskovits, *Culture areas of Africa*, «Africa» III, p. 70; G. W. B. Huntingford, *Nandi work and culture*, London, 1950, pp. 39, 40 sg., 98.

39. W. Hoffmeyr, *Die Shilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes*, Mödling bei Wien 1925, p. 314, nota 5. L'informazione che riguarda gli Acioli mi viene personalmente dal prof. R. Boccassino.

40. H. Masha Kathish, *The Ethiopia Valley*, s. d. pp. 10, 39.

41. E. E. Evans Pritchard, *Nuer religion*, Oxford, 1956, pp. 263-4; V. L. Grottanelli, *Le popolazioni dell'Etiopia*, in: *L'Italia in Etiopia* vol. I, Roma, 1956, p. 265.

42. Evans Pritchard, *op. cit.*, p. 271.

43. Evans Pritchard, *op. cit.*, pp. 200-202.

44. Evans Pritchard, *op. cit.*, p. 248.

45. Evans Pritchard, *op. cit.*, p. 157.

46. Evans Pritchard, *op. cit.*, p. 249. Vedi, per l'«identificazione» tra pastore e animale, anche C. G. - B. Z. Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, 1932, p. 169; G. W. B. Huntingford, *Nandi work and culture*, London, 1950, 42. Numerose usanze riferibili all'ideologia dell'«identificazione» tra uomo e animale sono raccolte da Herskovits, *op. cit.* «Amer. Anthrop.», 28, 1926, 3, pp. 494-500, 503, 505; 4, p. 650: seppellimento di morti avvolti in pelli di vacca, allevamento di buoi destinati a essere uccisi alla morte del proprietario, «lavatura» dei bimbi neonati con letame di vacca, consacrazione d'una vacca speciale per la donna che va sposa, o per la puerpera, ecc. L'identificazione fra uomo e animale è comune ai Pakot o Suk del Kenia: v. H. K. Schneider, *The subsistence role of cattle among the Pakot and East Africa*, «Amer. Anthrop.», 59, 2, 1957, pp. 278, 282, 295.

47. V. L. Grottanelli, *op. cit.*, p. 265 (Nilotici); Gulliver, *op. cit.*, pp. 59, 250 (Jie); Seligman, *op. cit.*, p. 70 (Nilotici Shilluk), p. 168 (Dinka), p. 169 (Nilo-Camiti: Bari), p. 322, (Lotuko). Spesso i capi favoriti sono quelli che portano il campanello al collo e sono di guida alla mandria. I Dinka deformano artificialmente le corna alla bestia favorita (Seligman, *op. cit.*, p. 244). Per i Nandi, (Nilotici meridionali), cfr. G. W. B. Huntingford, *Nandi work and culture*, London, 1950 («Colonial Research Studies», N. 4), p. 39.

48. B. Collinder, *The Lapps*, New York, 1949, pp. 92-5.

49. Collinder, *op. cit.*, pp. 107-8.

50. C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London (1934), 1953, p. 306.

51. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 405.

52. Herskovits, *op. cit.*, p. 636; Daryll Forde, *op. cit.*, 304-5; J. Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, p. 4; V. L. Grottanelli, in: Biasutti, *op. cit.*, vol. III, pp. 454 sgg.

53. E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pp. 25, 95, 97.

54. I. Schapera, *op. cit.*, pp. 139 sg. Nelle regioni montane orientali v'è transumanza estiva ai monti, ritorno invernale nelle valli. I Ciuana, nelle regioni occidentali, praticano un allevamento sedentario tenendo il bestiame non lungi dai villaggi per l'intero anno.

55. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 306; V. L. Grottanelli, in: R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1955, III, p. 642.

56. Herskovits, *op. cit.*, pp. 636-8; Baumann-Westermann, *op. cit.*, p. 108.

57. P. H. Gulliver, *The family herds*, London, 1955, pp. 27-8.

58. Gulliver, *op. cit.*, pp. 2, 18, 198. Verso est l'aridità del suolo è aggravata dalla prossimità con zone semidesertiche, specie nella stagione asciutta.

59. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 306.

60. J. L. Myres, *Aspects of conservatism and adaptation in the economic life of the Herero*, «Sociologus», Berlino, 2, 1, 1925; Id., *Nomadism*, «J.R.A.I.», 71, 1940, p. 20.

61. Baumann-Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, 1949, p. 136; I. Schapera, *The Bantu speaking tribes of South Africa*, London 1937, p. 138.

62. J. Irle, *Die Herero*, Gütersloh 1906, pp. 168 sg.; G. Wagner, *Some economic aspects of Herero life*, «African Studies» 13.1954, pp. 119, 124.

63. C. Estermann, *Le bétail sacré chez quelques tribus du sud-ouest de l'Angola*, «Anthropos» 45.1950, 725.

64. Estermann, *op. cit.*, pp. 726-30, 731.

65. K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien*, Stuttgart, 1926, p. 114.

66. T. Lehtisalo, *Beiträge zur Kenntnis der Renntierzucht bei den Juraksamojeden*, Oslo, 1932, pp. 173-4.

67. Harva, *op. cit.*, p. 571, 572.

68. Harva, *op. cit.*, pp. 572-3; W. Jochelson, *The Yakut*, «Anthropol. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.», 33, 2, 1933, pp. 202-3. È interessante rilevare che tra i Jakuti l'offerta incruenta è dedicata a divinità benevole, ai «creatori», mentre sacrifici cruenti sono rivolti unicamente alle divinità malefiche. I Jakuti sono i più orientali rappresentanti di antiche popolazioni turche dell'Asia centrale, hanno un idioma turco ed erano un tempo allevatori soprattutto di cavalli, via via sostituiti nelle nuove sedi in grande misura da bovini (con adozione, tra le principali attività economiche, della cerealicultura). Dai Turchi Tatari dell'Asia centrale essi ereditano il dualismo religioso (Jochelson, *op. cit.*, pp. 187-8, 197): dallo sdoppiamento dell'arcaico Signore degli animali, ambivalente in se stesso – benefico e insieme malefico – due distinti enti o gruppi di enti divini emanano, che si dividono poteri benefici e malefici. Tra le civiltà di allevatori, l'Essere Supremo si viene decisamente qualificando come essere benefico. Ciò non può non stare in rapporto con il genere particolarmente stabile di ricchezza economica data dalla mandria allevata (v. oltre).

69. Strahlemberg, Maak, in: Harva, *op. cit.*, *ibid.*

70. S. Shaskov, *Shamanstvo v Sibiri*, «Zapiski Russkago geograf. obshcestva», 1864, 2, pp. 94-5.

71. Shaskov, *op. cit.*, p. 94.

72. P. S. Pallas, citato in: Harva, *op. cit.*, p. 566.

73. Harva, *op. cit.*, pp. 566-7.

74. E. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, p. 200; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 45-6 (Uguali cerimonie celebrano i Ghiliaki sia per l'uccisione di orsi «adottati» e consacrati, sia per quelli uccisi a caccia); pp. 296-7 (la festa dell'orso degli Ainu è annua).

75. B. A. Vasilev, *Medvezii Prazdnik*, «Sov. Etnogr.», 1948, 4. pp. 95, 104; Lot-Falck, *op. cit.*, p. 201.

76. R. Karsten, *op. cit.*, 116; B. Collinder, *op. cit.*, p. 159.

77. A. J. Hallowell, *Bear cerimonialism in the Northern Hemisphere*, «Amer. Anthropol.» 28, 1926, pp. 62-106; K. Donner, *op. cit.*, p. 125 (Jenisseiani).

78. E. E. Evans Pritchard, *Nuer religion*, Oxford, 1956, p. 272. Ogni rito sacrificale comprende quattro momenti tra i Nuer: presentazione della vittima, sua consacrazione (operata mediante spargimento di cenere sul suo dorso), invocazione del Dio, immolazione.

79. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 1949, p. 52; *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Mödling bei Wien, 1923, pp. 23 sg. L'interpretazione dello Schmidt secondo cui il sacrificio «primordiale» all'Essere Supremo è incruento, e diventa cruento per influssi agricoli (anche presso popoli pastori), discende da preconcetti extrascientifici, palesissimi del resto ad es. laddove l'interpretazione «storica» (o meglio pseudostorica) procede secondo il criterio della «degenerazione» culturale anziché quello dell'incremento. P. M. Schulien, in uno scritto divulgativo (*Il sacrificio presso i popoli primitivi*, «L'Osservatore romano», 20 Febbraio, 1942) afferma che tra i pastori si nota, oltre «un certo progresso interiore» rispetto al rito dei cacciatori, «un certo disorientamento psichico ed il segno di una certa frattura».

Lo stesso Schmidt mostra il proprio imbarazzo nel conciliare la presenza di pratiche espiatorie cruente come l'estrazione di sangue dalla persona (il cosiddetto «sacrificio espiatorio») presso culture della caccia-raccolta, con l'implicita, preconcetta idea che lo spargimento di sangue sarebbe una forma degenerata e posteriore di offerta rispetto alla «nobilissima» incruenta offerta delle culture «primordiali» («Una difficoltà deriva dal fatto che fra tutte le tribù del periodo della raccolta, fra le tribù più antiche, *non* si è trovato il sacrificio espiatorio *soltanto in alcune tribù...*»: cfr. *Il sacrificio presso i popoli primitivi*, in: *Teologia e Missioni*, Roma, 1943, p. 292). È evidente lo sforzo di «nobilitare» il rito oblativo delle Urkulturen: «Presso queste non esiste», egli dice, «la credenza che Dio si nutra dei cibi offerti: si crede anzi che Dio non ha bisogno dei doni degli uomini, essendo lui il signore e il padrone di tutti gli animali e di tutte le piante» (*ibid.*, p. 289). Nella polemica teologica contro la teoria smithiana del sacrificio-comunione («Esso [il sacrificio] non è una comunione con Dio, non è una partecipazione al suo pasto», *ibid.*, p. 289) lo S. ritiene che la originaria, nobile forma di rito oblativo si prolunghi fino ad una prima fase della cultura dei pastori nomadi, con l'offerta incruenta («nobilissima») di animali viventi, che precederebbe l'offerta cruenta portata – come forma contaminata e posteriore – dalle culture agricole (*op. cit.*, pp. 291-2).

80. I cavalli sono diminuiti tra i Jakuti fin dalla fine del secolo scorso, tanto che essi

hanno adottato – loro malgrado – bestiame bovino, per l'innanzi ritenuto impuro; cfr. J. Stadling, *Through Siberia*, Westminster 1901, p. 90.

81. Stadling, *op. cit.*, pp. 81, 85.

82. J. G. Georgi, *cit.* in: Harva, *op. cit.*, p. 571.

83. Harva, *loc. cit.*; M. A. Czaplicka, *The Turks of Central Asia in history and in the present day*, Oxford, 1918, pp. 32 sg.

84. Ph. J. Strahlemberg, *Das Nord- und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm, 1730, p. 376; S. Shaskov, *Shamanstvo v Sibiri*, «Zapiski Russkago Geograf. Obshcestva», 1864, 2, p. 89; V. L. Troschcanskij, *Evoljutsija cernoj very u Jakutov*, Kasan, 1902, pp. 105-6; W. Jochelson, *The Yakut*, «Anthrop. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.», 33, 2, 1933, pp. 202-3, 205. I Jakuti sono specialmente allevatori di cavalli (in origine: v. sopra, nota 80) e (attualmente) di bovini, ma i gruppi dell'estremità settentrionale allevano anche renne, sia pure con ruolo secondario rispetto agli altri generi di animali allevati (Jochelson, *op. cit.*, 1933, pp. 190-1).

85. S. Shaskov, *op. cit.*, p. 90.

86. Buch, *Die Wotjäken* «Acta Societ. Scient. fennicae», XII, p. 619.

87. Shaskov; *op. cit.*, p. 94.

88. W. Radloff, *Aus Sibirien*, vol. I, Leipzig, 1884, p. 378.

89. N. F. Katanov, *cit.* in: Harva, *op. cit.*, p. 576.

90. G. N. Potanin, *Ocerki severo-zapadnoj Mongolii*, St. Peterburg, vol. II, 1881, p. 91.

91. Potanin, *op. cit.*, II, p. 91.

92. Potanin, *ibid.*

93. B. E. Petri, *Promysly karagas*, «Izvestija Vostocno-Sibirrsk. Otdela Russkago geograf. Obshcestva», 53, 1880, p. 43.

94. W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VII, II, 1907, p. 377. La proporzione media corrente entro una mandria in periodo normale è di 100 femmine (matrici), 12 maschi da riproduzione, 10-15 capi castrati da slitta, 60-70 capi giovani di media grossezza (Bogoras, *op. cit.*, VII, I, p. 79). Data la grande prevalenza numerica di femmine, in primavera la maggioranza dei capi perdono le corna.

95. W. Jochelson, *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VI, I, 1905, p. 87; *Peoples of Asiatic Russia*, New York, 1928, p. 223. Altre occasioni per sacrifici di renne fra i Koriaki sono il solstizio invernale, l'inizio del periodo di prolificazione (marzo), lo spuntare dei prati-pascoli, la comparsa delle prime zanzare (talora per effetto di infestioni di zanzare le mandrie vanno disperse) (Jochelson, *op. cit.*, 1905, p. 87).

96. T. Lehtisalo, *Beiträge zur Kenntnis der Renntierzucht bei den Juraksamojeden*, Oslo, 1932, pp. 171-2.

97. B. Collinder, *The Lapps*, New York, 1949, p. 179.

98. Collinder, *op. cit.*, pp. 167-8. Vari sacrifici stagionali contrassegnano le varie fasi dell'allevamento. Un sacrificio autunnale è volto a propiziare l'operazione di marcatura delle orecchie delle renne (p. 179). Fra il nostro Natale e il Capodanno una renna sterile viene uccisa, l'utero arso per propiziare la fecondità degli animali e per allontanare dalle mandrie di renne gli animali nemici. Il sacrificio è in onore del Signore della foresta, che viene ringraziato come «genio che regna su tutte le bestie selvatiche della foresta» (p. 178).

È questo un documento interessante della continuità della tradizione religiosa (e delle sue trasformazioni altresì, in rapporto alle modifiche del regime di esistenza) di una civiltà pastorale – come quella dell'Eurasia centrosettentrionale – che trae le sue radici da una più antica fase di civiltà della caccia: di questa si conserva la figura del Signore degli animali, il quale però – adattato alle nuove esigenze culturali di genti pastorali – viene invocato perché impedisca alle bestie selvagge di nuocere alle mandrie pascolanti, non più (o non solo) per ottenere selvaggina.

99. C. G. - B. Z. Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, 1932, p. 394.

100. Seligman, *op. cit.*, pp. 242-3, 279-80.

101. J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes: recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, 1955, pp. 149 sg.

102. Chelhod, *op. cit.*, p. 165.

103. A. Lods, *Israël*, Paris, 1930, p. 337; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, «Revista do Museo Paulista», Sao Paulo, Nova Série vol. IV, 1950, pp. 389-432..

104. W. Schmidt, *U. d. G.*, III, 1939, pp. 368, 373 sgg., 550; VII, pp. 392, 446, 450; Gahs, *op. cit.;* Koppers, in: «Wien. Beitr. z. Kulturgesch. u. Ling», 1936, p. 314; M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, Wien, 1949, pp. 206-8.

105. W. Schmidt, «Ethnos», 1942, pp. 137-8.

106. Un esempio è quello già citato del sacrificio ai Seidi dei Lapponi.

107. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 391, 396 sgg., 637, 654.

108. R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 649.

109. Il sovrappiù di prodotto rispetto al più elementare livello biologico del gruppo coltivatore (sovraprodotto), è adibito istituzionalmente in parte ai consumi festivi, in parte al mantenimento delle classi privilegiate. Il suo ciclo di consumo pertanto è compreso interamente in quello del «prodotto» normale, cui va attribuito un significato in tal senso estensivo.

110. W. Koppers, *Konnten Jägervölker Tierzüchter werden?*, «Biologia Generalis», 8, 1932, pp. 179 sgg.; W. Schmidt, *Zu den Anfängen der Herdentierzucht*, « Zeitschr. f. Ethn.». 76, 1951, pp. 1-41. Per la renna, il passaggio da una fase della caccia alla domesticazione è praticamente certo (K. Birket Smith, *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955, pp. 158-9). Non altrettanto certo è un tale passaggio per il cavallo, la domesticazione del quale ebbe luogo per la prima volta nella zona delle steppe della Russia meridionale o del Turan nel corso del IV-V millennio a. C. Certi dettagli nella tecnica dell'allevamento del cavallo in comune con quella degli allevatori più settentrionali di renne (p. es. la castrazione mediante morso dei testicoli) può far pensare che la domesticazione del cavallo, sia stata opera di una popolazione di allevatori di renne (Birket-Smith, *op. cit.*, p. 162). Più probabile sembra nel caso dei bovini una derivazione della domesticazione da una fase agricola, data la coincidenza sua originaria con la comparsa dell'aratro (Birket-Smith, *op. cit.*, p. 165). Per altri generi di animali allevati come il cammello – dall'Asia sud-occidentale e Africa settentrionale –, la capra e pecora – dall'Eurasia centromeridionale –, il lama e l'alpaca – uniche specie originarie d'America – allevati nelle

alture del Perù e della Bolivia, nulla può dirsi di certo circa la genesi della domesticazione (Birket Smith, *op. cit.*, pp. 163, 164, 168).

Quanto alla renna, ritenuta la prima fra le specie animali allevate, H. Pohlhausen distingue per essa una prima fase arcaicissima (paleolitica) di caccia alla renna, una fase recente (neolitica) di allevamento, e – tra di esse – una fase intermedia (mesolitica) in cui ci si sarebbe limitati a «scortare le renne» (*Rentierbegleiten*) nei loro spostamenti spontanei (*Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen*, Braunschweig, 1954, pp. 167-8).

111. R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 637.

112. E. Hahn, come è noto, nega la possibilità di un passaggio dalla caccia all'allevamento (*Die Entstehung der Bodenwirtschaft*, «Scientia», Milano, IX. 1911, p. 151).

113. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 637, 649.

114. «I popoli nomadi o seminomadi perennemente vaganti coi loro armenti attraverso la tundra e la steppa sconfinata *sentirono* fisso su di sé lo sguardo del Cielo » (Pettazzoni, *op. cit.*, p. 391): con queste parole l'Autore designa la precisa natura dell'esperienza che presiede all'ideologia religiosa dell'Essere Supremo celeste presso i pastori nomadi.

115. A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, pp. 221-2, 229. L'Autore parla di «affektiven Erlebnis», di «tiefes Geheimnis» (pp. 221-2), e di «inneffabilità del contenuto mitico» (p. 229). Per il concetto di degradazione del sacrificio fino allo stadio di sopravvivenza (*Survival*) nelle forme recenti, v. p. 207-8.

116. Jensen, *op. cit.*, pp. 203, 229.

117. Jensen, *op. cit.*, pp. 205-6. Quanto alle civiltà pastorali, l'abbondante ed intenso loro ritualismo concernente uccisione e consumazione di animali, è ridotto da Jensen a mera «sopravvivenza» della più arcaica civiltà della caccia, con i suoi riti di rigenerazione. E con ciò (*op. cit.*, p. 209) ogni problema è eluso o ignorato.

7. *IDEOLOGIA DELL'OFFERTA PRIMIZIALE NELLE SUE FORME STORICHE*

a) La «crisi di fallimento» nelle civiltà della caccia e dei coltivatori melanesiani; l'esperienza di «sacrilegio»

Come si scorge dal panorama esposto dell'offerta primiziale tra società «primitive», non ha fondamento l'idea di una «struttura religiosa» coincidente con il sacrificio o con l'offerta. L'assenza di riti primiziali fra certe civiltà (del resto essi sono decaduti nella civiltà ufficiale moderna), la variabilità del suo dedicatario e della sua funzione nelle altre civiltà, denunziano un problema storico immanente. Si tratta volta per volta di istituti eterogenei, che vanno integrati storiograficamente entro le rispettive civiltà. La psicologia ci aiuta a individuare lo specifico valore di crisi inerente al rito di offerta in certe sue manifestazioni. Ma va usata con estrema cautela, né le interpretazioni vanno generalizzate. Il suo impiego resta condizionato a una visione storica, entro cui va inquadrato. L'esame psicologico del rito ci sembra illuminante specialmente nelle sue forme più elementari, fra i cacciatori e fra i coltivatori melanesiani.

L'offerta primiziale dei cacciatori e dei semplici coltivatori come i Melanesiani si colloca in un momento particolare della vita collettiva: il momento contraddistinto dalla cessazione di un lavoro durato fino ad allora con il massimo impegno: la caccia o la coltivazione. Ma è altresì il momento nel quale la sorte del gruppo decisamente si muta, in virtù del conseguito successo venatorio, o del raccolto agreste. Insomma si verifica per la collettività una condizione particolare che potremmo dire un «colpo di fortuna». A sua volta, la condizione psicologica del momento è caratterizzata dall'abbassamento di tensione conseguente al cessato lavoro.[1] Sono le condizioni più adatte, in un mondo ancora soggetto alla più violenta emozionabilità (queste culture, che sono fra le più «primitive», vivono in condizione di «miseria psicologica», stante l'assai scarsa efficienza dei mezzi di dominio della natura),[2] a determinare il rigurgito di ogni esperienza angosciosa.

Per le primitive comunità di cacciatori della foresta e di coltivatori d'orti minacciano, allora, di verificarsi condizioni psicologiche analoghe negli

effetti a quelle che il Janet, riferendosi alla società «moderna», colloca tra le forme di psicastenia. Il soggetto psicastenico – rileva il Janet – «ne veut plus faire aucun travail ni s'occuper à quoi que ce soit». I sentimenti principali osservati in tali casi sono «il sentimento di assenza di rilievo, di oscurità, di bizzarro, di disgustoso, di sogno, d'isolamento, di morte: insomma il sentimento di non-realtà».[3]

Orbene, nelle civiltà primitive testé specificate – cacciatori della foresta e coltivatori d'orti –, nel preciso momento in cui cessa il ciclo di lavoro (impresa di caccia o ciclo agricolo), si verifica una violenta ripresa dell'attività mitopoietica. Questa corrisponde al tentativo di dare un contenuto culturale, uno sbocco psicologico precisi alla minaccia di una caduta nel mondo del sogno, di un'uscita dalla realtà. È proprio in questi momenti che la mitologia del Signore degli animali, o corrispondentemente quella del ritorno dei morti, rivive intensa e riplasma, o anzi rinnova il rito congiunto di offerta primiziale.

«Il soggetto psicastenico» incalza il Janet «perde coscienza distinta di far parte del mondo: egli cessa di poter agire, abbandona il lavoro... la competizione sociale, i rapporti con gli altri... Egli abbandona ogni sforzo, *arriva a rinunziare a tutto*: si ha l'ascetismo».[4]

Nel quadro di una totalitaria rinunzia alla volontà di esserci nel mondo, rientra la particolare rinunzia al prodotto del lavoro ed al conseguito successo. È a tal punto che l'apporto del Janet va integrato dagli studi di René Laforgue. Il Janet ha definito l'ascetismo come una manifestazione di psicastenia, il cui significato va ricercato in un'esperienza compensatrice della «paura di godere». L'ascetismo rappresenta per lui un rifiuto di accogliere la vita nella sua pienezza, un «allontanamento dalla realtà».[5] Allorquando la «paura di godere» s'integra con l'autodistruzione del successo, il Laforgue ha dimostrato verificarsi allora le condizioni tipiche della «nevrosi di fallimento». L'esemplificazione che egli offre al riguardo è probante. «Nous avons affaire» asserisce l'autore «à des êtres exceptionnelles qui réussissent d'une façon brillante mais qui, cette réussite une foi acquise, semblent contraint à l'annuler comme s'ils étaient condamnés à détruire leur oeuvre»[6].

Nel caso dei riti primiziali particolari presi in esame si rende utile l'accostamento, già operato per il sacrificio in genere dal Gusdorf, con la teoria dell'ascetismo del Janet, e – aggiungiamo – con la teoria del «fallimento» del Laforgue. Ma ancora una volta si avverta: il verificarsi, fra società «primitive»,

di sindromi comparabili alle nevrosi di fallimento e alla psicastenia va messo in rapporto con le condizioni storico-esistenziali delle società stesse. Il gruppo, come s'è rilevato, viene a trovarsi di fronte a una situazione di clamoroso successo, dopo un più o meno prolungato periodo (secondo che si tratti di coltivatori o cacciatori) di tensione di lavoro. Ora, il detto periodo è gravido di un'ansietà culturalmente giustificata sia dalla miseria dei mezzi, sia dal basso livello di esistenza economica proprio dei coltivatori (i quali realizzano, come altrove s'è detto, un certo sovraprodotto, tuttavia esaurito nelle occasioni festive) e ancor più dei cacciatori-pescatori, privi di un vero regime di produzione. Infatti questi ultimi vivono al mero livello di sussistenza. È in tali particolari condizioni storico-culturali che il successo (della caccia, del lavoro) s'intinge di paura: è la «paura di godere», di cui ha parlato il Janet: è la condizione psichica del «moderno» ascetismo psicastenico, che rifugge dal pieno godimento del successo perché il successo medesimo si erge contro con insidiosa ostilità. Esso si veste di un potere occulto e maligno che tende ad appoggiarsi, ad obiettivarsi su una qualche figura mitica. È in queste condizioni che il processo di mitopoiesi, con le figure del Signore degli animali o rispettivamente dei morti «revenants», assume corpo e mordente. Sul Signore degli animali, sui morti «revenants» cala l'intiero contenuto emozionale della crisi di cui il gruppo è esponente. L'esperienza che ne deriva forma il sostrato di un complesso mitico-rituale nel quale s'inquadra l'offerta primiziale.

L'offerta rappresenta l'*autodistruzione rituale del conseguito successo*.[7] Essa contiene, tanto nelle civiltà della caccia-pesca quanto fra i coltivatori tecnicamente più arretrati, il comune momento della rinunzia o autoalienazione simbolica. In virtù d'essa, il prodotto viene attribuito formalmente o alle potenze mitiche imperanti nel momento della crisi rituale, o ad esponenti fisici quali fuoco, aria, acqua, foresta. Le potenze mitiche sono culturalmente determinate, secondo i diversi regimi di esistenza economico-sociale e le diverse civiltà. Si ha così l'offerta al Signore degli animali nelle civiltà della caccia: l'offerta a un Signore del mare tra i pescatori: l'offerta ai morti tra i coltivatori.

Nei casi in cui il prodotto sia ritualmente devoluto a esponenti fisici (acqua, aria, fuoco, foresta) o eventualmente distrutto, difficile è dire se trattisi – volta per volta – della conservazione di uno stadio rituale preliminare o embrionale rispetto all'autentica offerta (che in quanto tale implica concettualmente la presenza di un soggetto percipiente e individuato), o si tratti – come

sembra piuttosto – di una sorta di precipitato religioso, perciò secondario, dovuto a obliterazione di preesistenti figure mitiche. In qualunque dei casi, anche la distruzione simbolica è una riprova che l'offerta primiziale ha, come suo momento rituale costitutivo, la rinunzia simbolica al prodotto. Questa può concretarsi anche nell'atto di autodistruzione rituale.

Un altro congiunto momento dell'offerta primiziale è quello della *revivificazione*. Appartiene alle civiltà della caccia, è estraneo a quella dei coltivatori, perché è legato a un rapporto determinato e vitale tra uomo e animale: ma perciò stesso questo momento rituale si trasmette alle civiltà della pastorizia e in genere dell'allevamento: ivi infatti lo si ritrova in vigore, particolarmente in quelle culture pastorali la cui provenienza diretta da precedenti civiltà della caccia è più evidente e certa. La revivificazione dell'animale cacciato – o, tra i pastori di renne, dell'animale ucciso – concorre a completare il processo rituale di autoalienazione: e se la forma è in certo senso opposta rispetto all'autodistruzione, tuttavia rappresenta una tecnica rituale complementare e, semanticamente, equivalente a quella. L'animale è così ridato, ritualmente e miticamente, integro a se stesso: la sua utile morte viene annullata.

L'origine dell'offerta primiziale tra le civiltà di cacciatori e di coltivatori coincide con l'origine storica dell'ideologia di *sacrilegio* in rapporto al lavoro di caccia o rispettivamente di coltivazione. Per i primitivi cacciatori la nascita di questa ideologia sta in rapporto con la sconvolgente crisi psicologica ed esistenziale che scaturisce *post-operam* in seno al gruppo, nelle determinate condizioni economiche, sociali, culturali più sopra esposte. La crisi, motivata dalle ragioni generali suddette, trae occasione a manifestarsi dal cessato rapporto operativo tra uomo e foresta, tra uomo e animale cacciato. Foresta e animale infatti si caricano entrambi d'una potenza specialmente (ma non unicamente) malefica, ingigantita dalla paura. È il momento sacrale e mitopoietico: l'atto d'uccisione compiuto si configura retrospettivamente come sacrilegio. All'animale si tributa ossequio rituale e venerazione fino a farlo miticamente e ritualmente rivivere; la foresta si aderge in una figurazione mitica possente, il Signore degli animali, ipostasi mitica del bosco con le sue insidie e con la sua corpulenta ostilità. Non per nulla il Signore degli animali «sottrae» la preda al cacciatore e fa fallire la caccia.

Quanto all'origine dell'ideologia di sacrilegio tra i coltivatori, si è detto altrove[8] come essa stia in rapporto a sua volta con il lavoro agreste e presieda

al tema mitico-rituale dei morti che stagionalmente ritornano. Si tratta, pure in tal caso, d'una crisi psicologica ed esistenziale legata al conseguito successo, al cessare del rapporto operativo con la terra nelle condizioni di miseria economica e culturale già menzionate. Anche per i primitivi coltivatori accade che la cessata tensione operativa apra il via al processo mitopoietico. In virtù d'esso i pericoli di un futuro fallimento, d'un raccolto compromesso si configurano come effetto funesto della potenza tellurica che si scarica contro l'umanità. Benigna durante il lavoro, la terra assume parvenza e potenza maligne durante la sosta: e poiché essa è la sede dei morti, contro i viventi mobilita gli spiriti dei defunti.

Per il lavoro, il villaggio va e si fissa nel campo, impone sul suolo grezzo il suggello della sua cosciente volontà operativa. Terminato il lavoro, la terra scatena la legione dei morti portatori della sua potenza malefica. Così nasce il tema sacrale del ritorno dei morti o Capodanno. Collettivo è il ritorno dei morti, perché collettivo è il lavoro e il riposo dei coltivatori: è annuale, come la fine del ciclo agrario. I morti entrano nel villaggio, perché prima il villaggio era uscito verso la terra – loro sede e dominio – a lavorarla. I morti irrompono affamati, perché proprio per saziare la fame gli uomini a loro volta hanno aggredito la terra e s'accingono a riaggredirla con gli imminenti lavori.

L'offerta primiziale ai defunti e la festa annua dei morti formano un complesso religioso unitario, che appartiene in proprio alle più elementari società agricole. Consumare il prodotto per sé è compito e fine, in senso puramente economico, del tempo profano; offrirlo ai morti, alienarlo è funzione – in senso antieconomico e rituale – del tempo sacro: l'atto esprime la crisi aperta dal cessato contatto operativo tra l'uomo e la terra.

È da escludere pertanto che l'offerta primiziale sia originariamente un atto distaccato e sereno di riconoscimento o devozione (Schmidt): essa ha alla radice, tanto presso le culture della caccia-pesca quanto fra quelle del bastone da scavo, due corrispondenti esperienze critiche di natura angosciosa, a cui si riporta del resto il congiunto rito di tabu alimentare. L'astinenza alimentare accentua e intensifica il valore dell'offerta che le tiene dietro, mentre l'offerta adempie totalitariamente la rinunzia iniziata nell'atto di astinenza. *L'offerta esprime la crisi di fallimento ma esprime altresì, limitata com'è al simbolo, il riscatto culturale della crisi.*

b) «Socializzazione» dell'offerta primiziale nelle società gerarchizzate

Se tutto ciò vale indubbiamente – pur con le dovute differenziazioni in un caso o nell'altro[9] – per l'offerta primiziale dei primitivi cacciatori e per quella dei coltivatori che praticano la tecnica del bastone da scavo senza irrigazione, non vale altrettanto bene per l'offerta rivolta al capo, al re, al sacerdote e alle divinità, tra civiltà dotate di tecniche agricole maggiormente avanzate, sia pure quando si tratti di una tecnica come l'irrigazione dei Polinesiani. Anzitutto, per ovvie ragioni, la crisi psicologica congiunta alla possibilità di fallimento del prodotto degli orti è di gran lunga ridotta in quest'ultimo caso. Le garanzie di successo nel lavoro agricolo sono moltiplicate dalla pratica dell'irrigazione, che elimina una quota considerevole di rischiosità, sottraendo in qualche misura le coltivazioni all'alea del clima e delle intemperanti stagioni. In secondo luogo l'offerta viene formalmente a sancire il ruolo di alcune classi privilegiate – sacerdoti, nobili, re –, le quali precisamente nel diritto a godere delle primizie ritrovano la giustificazione religiosa della propria esistenza. Con lo scadere della rischiosità del lavoro, con il congiunto sviluppo del sovraprodotto economico, l'offerta ha perduto in parte il suo originario rilievo religioso per assumere un'accentuata valenza sociale. Del resto pure quando essa è rivolta alla divinità, chi ne beneficia in atto è il sacerdote, esponente della classe privilegiata.

La «socializzazione» del rito oblativo è tratto saliente anche delle civiltà coltivatrici africane. Anche presso queste ultime è in stretto rapporto con la presenza di classi sociali nettamente differenziate, di un'aristocrazia dominante, di una sovranità sacra o divina, infine di compagini nazionali politicamente qualificate. Il rito di offerta presso queste civiltà assume il ruolo di «grande festività nazionale». È un Capodanno il cui valore originariamente agrario si esaurisce in due tratti elementari: la data, che è quella del raccolto principale; l'evocazione dei morti, che accompagna – ma anch'essa trasformata dall'antico significato e portata a un ruolo marcatamente sociale – il ciclo rituale. Tuttavia la funzione precipua del ciclo festivo è di sancire periodicamente i rapporti gerarchici tra le classi, di rinsaldare la compagine sociale secondo una ripartizione di compiti, diritti, doveri, utile alla compagine stessa: il re emana le leggi, l'esercito dà prova di forza, gli ottimati ricevono il tributo dalla classe comune.

L'offerta costituisce, pertanto, presso le civiltà agricole a notevole sovraprodotto economico, un'istituzione di diritto ancora più che religiosa, ed è legata alla gerarchia delle classi. Offerente e dedicatario trovano nell'istituto in questione la riprova, anzi lo stesso atto costitutivo periodicamente ripetuto, del loro rapporto gerarchico. Quanto ai divini dedicatari del rito, si tratta di figure aventi a loro volta un immediato rapporto con la struttura gerarchica della società: le molteplici divinità del mondo teologico polinesiano e delle civiltà coltivatrici dell'Africa occidentale non sono che la proiezione e insieme il prodotto religioso delle due gerarchie – sacerdotale e aristocratica –, le quali trovano il fondamento della loro esistenza storica nel sovraprodotto economico.

c) Ideologia del sacrificio nelle civiltà pastorali: suo rapporto con il valore economico del bestiame e con la rischiosità professionale

Per quanto concerne le civiltà pastorali, tra loro sia il significato che la funzione del rito di offerta ancora una volta mutano, in rapporto al diverso carattere della società e dei peculiari suoi fondamenti economici. La peculiarità del regime pastorale (o di allevamento in genere) è data da una percettibile continuità fisica del possesso e della ricchezza, rappresentata dall'armento nella sua ognor attuale presenza e nelle sue perpetuantisi generazioni. Il ruolo della ricchezza nelle società pastorali è così rilevante da improntare la tessitura sociale e l'intero mondo dei rapporti umani: ma si tratta pur sempre d'una ricchezza espressa precisamente nei capi animali. Dalla ricchezza discende l'autorità, il prestigio, il privilegio e in certa misura perfino il diritto.[10] Nella diuturna e ininterrotta presenza dell'armento nel corso dell'intero anno, senza le occasionali o stagionali carestie consuete dei popoli cacciatori, senza le ricorrenti angustie di fine d'anno proprie dei coltivatori, v'è la garanzia più certa d'una almeno potenziale disponibilità di alimenti, insomma di un livello di produzione economica, che manca sia alle culture della caccia – viventi al più elementare livello di sussistenza biologica –, sia alle culture dei più semplici coltivatori (Melanesiani), il cui sovraprodotto appena consente l'impianto d'una pseudoaristocrazia dotata di scarso rilievo economico. Pertanto nel rito di offerta primiziale dei pastori nomadi che è legato di norma

al periodo della prolificazione, nel quale l'armento fornisce appunto le indispensabili premesse della propria preservazione e del proprio incremento, non v'è l'espressione di una crisi di fallimento del genere constatato per le più povere culture della caccia o del bastone da scavo. Mancano in pratica, al verificarsi di una crisi siffatta, i presupposti obiettivi, costituiti da una drastica e alterna vicenda di miseria e ricchezza, insomma dal periodico verificarsi di quella condizione che altrove denominavamo «colpo di fortuna». Infatti le periodiche prolificazioni verificantisi entro l'armento sostanzialmente incrementano un bene economico già posseduto. «Il bestiame» fa osservare il Thurnwald a proposito delle società primitive pastorali «costituisce un nucleo permanente di capitale i cui frutti sono rappresentati dai nuovi nati. Benché il prodotto relativo» è sempre il Thurnwald che scrive «non sia così cospicuo come quello delle piante, tuttavia, salvo accidenti, furti, morbi, è certo più costante. L'incremento del bestiame assicura il minimo di resa indispensabile». E infine: «Mentre il coltivatore consuma annualmente il prodotto del suo lavoro, i pastori vivono sul latte, ecc... ma serbano il capitale».[11] E il Myres d'altra parte, in un intelligente saggio sul nomadismo, rincalza: «La mandria è un bene perenne . . . ; essa può venir migliorata qualitativamente con le cure d'allevamento, può essere incrementata numericamente fino al limite delle possibilità . . . , sol che ci si astenga dal distruggere l'incremento ottenuto. Questo incremento ('surplus') permane, e a sua volta produce nuovo incremento.»[12] «Non c'è da stupirsi» conclude il Myres «se in Latino il termine per "ricchezza" (*pecunia*) valesse, provenendo da *pecus* = bestiame, anche come "mezzo di scambio", o che il termine greco *tókos* per "prole", denoti anche "interesse" di un "capitale economico", mentre *kephá laion* (= "capo di bestiame") significa appunto "capitale economico".»[13]

Questo rilievo, che cioè il bestiame è un capitale perenne, e non solo un prodotto, è fondamentale per comprendere l'essenza dell'economia non solo, ma anche delle forme religiose delle società pastorali.

Il rito primiziale dei pastori si arricchisce in realtà di nuovi, peculiari significati religiosi. L'esperienza di riconoscimento e di gratitudine verso l'Essere Supremo – ravvisabile nelle invocazioni, nelle espressioni verbali che accompagnano il rito di offerta[14] – si affaccia con un certo giustificato mordente e una sua valida consapevolezza: è un'esperienza moralmente elevata, scatu-

rita sul fondamento di un bene economico il cui possesso, senz'essere venuto mai meno del tutto, fruttifica e accrescesi annualmente.

Ma v'è pure un contenuto emozionale che s'esprime e converge nel rito: esso appartiene a un'esperienza critica peculiare e fondamentale della vita armentizia: è l'esperienza di malattie e di mortalità epidemiche, vertice e somma delle preoccupazioni degli allevatori. L'offerta primiziale esprime e religiosamente riscatta l'ansia per la vita degli animali. Mediante l'autoalienasione simbolica dei prodotti animali o dei nati novelli, il rito su piano religioso garantisce la comunità pastorale dal rischio di vedere compromesso l'armento per accidenti morbosi.

Appunto in rapporto alla condizione di rischio continuato in cui versa l'armento, tra i pastori asiatici di renne, di cavalli o buoi c'è tendenza a rinnovare il sacrificio rituale più volte nell'anno. V'è una complessa serie di pratiche rituali distribuite nell'anno e volte a proteggere le mandrie animali contro calamitose eventualità.[15] Tuttavia l'offerta primiziale cruenta o incruenta dei pastori asiatici ha una sua propria fisionomia e un ritmo calendariale preciso. È offerta dei primi prodotti e dei primi nati dell'armento; sta in esatto rapporto con il ciclo bio-fisiologico annuo della natura ambientale e della mandria, in rapporto con l'erompere primaverile dei prati novelli e, concatenatamente, dei parti armentizi.

Tra i pastori africani del sud e del «complesso orientale» in particolare, nonostante che una certa tendenza alla stagionalità dei calori e quindi delle nascite sussista per lo meno in alcuni casi,[16] i parti in effetti si distribuiscono nell'intero corso dell'anno: manca la drastica e suggestiva esperienza di un incremento cumulativo, simultaneo, stagionale, che è propria del complesso pastorale dell'Asia. Tranne rari casi,[17] manca pertanto fra i pastori africani una offerta primiziale direttamente connessa con il ciclo di vita pastorale: l'offerta primiziale dei suddetti complessi di allevatori africani subisce un determinismo culturale preciso, che gli proviene dalla parallela pratica dell'agricoltura, presente nella maggior parte dei casi summenzionati. In definitiva è il ciclo lavorativo agricolo che in questi casi crea l'esperienza di un «primo» prodotto: sta in rapporto al «primo» prodotto dei campi l'offerta «primiziale». Come il momento economico dell'allevamento s'inserisce in una struttura economica fondamentalmente e calendarialmente accentrata sul ciclo agricolo, così nel complesso cerimoniale dell'offerta primiziale *agraria* è inserito

un momento rituale concernente l'*allevamento*. Tra i pastori-agricoltori africani il sacrificio di animali allevati entra insomma come parte essenziale del grande rito annuo di offerta primiziale, già ricordato particolarmente a proposito dei Bantu sud-orientali, dell'Africa occidentale e del Madagascar.

Alla mancata esperienza di una precisa stagionalità delle nascite e di una precisa stagionalità delle crisi psicologiche connesse con la vita armentizia corrisponde tra gli allevatori africani un complesso sistema di garanzie cultuali distribuite fra i vari momenti – non strettamente periodici – del lavoro di allevamento. È un sistema cerimoniale il quale accompagna ed integra il rito sacrificale annuo inserito nella cerimonia agraria di offerta primiziale ora detta.

Significativa è la documentazione che di siffatto complesso cultuale ha raccolto I. Schapera per i Bakxatla, tribù di Bantu meridionali del Bechuanaland sudorientale. Essi hanno grandi rituali di «medicazione» ('doctoring') dell'armento contro i rischi di epizoozie. I riti investono le varie fasi della vita pastorale. Comprendono una cerimonia di fondazione e rinvigorimento del kraal o recinto-stalla, con relativo sacrificio di fondazione: questa cerimonia è compiuta ogni qualvolta l'armento venga dislocato in un nuovo posto di pascolo, ciò che accade più volte nell'anno.[18] V'è un rito di «medicazione» religiosa dell'armento stesso e dei ragazzi-pastori con sacrificio di una vacca: esso coincide con l'epoca degli accoppiamenti.[19] I Bakxatla osservano altresì alcune rituali interdizioni concernenti il bestiame: le donne in particolare non debbono mungere né avere contatto con le bestie; alcune cautele riguardano l'operazione di castrazione dei tori; un rito speciale viene eseguito per richiamare capi di animali dispersi.[20] Al centro di ogni manifestazione religiosa concernente il bestiame si può facilmente riconoscere la preoccupazione per il rischio di malattie e perdita di capi animali. Contro tale situazione rischiosa che minaccia l'armento e con esso uno dei cardini economici della vita comune, si oppongono le varie operazioni cultuali. Analoghe preoccupazioni rituali, e corrispondenti preoccupazioni economiche, punteggiano la religione delle società pastorali appartenenti al complesso africano orientale. Tra queste i Banyoro o Bakitara, Bantu settentrionali, fanno il sacrificio d'una vacca gravida al sopravvenire di malattie dell'armento[21]; altrettanto fanno, tra i Nilotici, gli indigeni Nandi ed i Bari.[22] I Bakitara stessi del resto osservano un complesso di costumanze cultuali concernenti il bestiame, descritte dal Roscoe,[23] e analogamente i Banyankole, altri Bantu settentrionali.[24]

d) Sacrificio animale e guerra di razzia, come prodotti storico-culturali delle civiltà pastorali

Ma alle cautele cultuali tese a preservare su piano religioso l'armento non manca di corrispondere, fra i pastori dell'Asia come dell'Africa,[25] un complesso di istituzioni profane, all'infuori dell'allevamento in quanto tecnica economica, aventi la funzione precisa di difendere il patrimonio armentizio contro i rischi di depredazioni, e di reintegrarlo eventualmente mediante azioni di recupero o di conquista. Tali istituzioni fanno capo a quella che è l'organizzazione di guerra, altamente sviluppata fra le società pastorali tanto in ambiente asiatico quanto africano. Non è certo un caso che le orde di Mongoli, un tempo famose e temute attraverso tutta l'Asia per la rapidità, l'abilità tattica, l'impeto delle loro azioni militari, appartenessero a nomadi pastori. Non è neppure un caso che un'organizzazione militare notevolmente elaborata appartenga in proprio ai gruppi pastorali africani. La giustificazione storico-culturale di un così caratteristico sviluppo proprio delle società pastorali, per cui specie fra i pastori nomadi vige un forte spirito guerriero,[26] richiede un breve riesame della loro struttura economica in certi tratti essenziali.

In effetti uno è il movente primo di ogni azione di guerra promossa da popoli pastori: impadronirsi delle mandrie appartenenti ai «nemici» traducendole, mediante incursione e razzia, entro i propri confini. Elaborando il piano di guerra, è fondamentale per essi tenere conto anzitutto delle vie e dei mezzi più idonei ad assicurare il successo della razzia.[27] La guerra di razzia e di difesa costituisce uno dei tratti più tipici delle civiltà pastorali. Un esempio notevole basta a dare la misura del rapporto esistente fra vita e guerra per una comunità pastorale. Gli Amhara dell'Etiopia settentrionale, Camiti allevatori di buoi, capre, pecore, e in minor misura di cammelli e cavalli, conducono vita nomade senza fermarsi a lungo in un punto. Essi hanno bisogno d'un vasto territorio su cui pascolare, sottraendo oggi a viva forza un pascolo ai vicini, difendendo domani un prezioso posto d'acqua contro altri gruppi nomadi. «La loro» rivela il Wohlenberg «è una ricchezza semovente, e come tale può essere depredata. Perciò» aggiunge l'autore «gli Amhara sono spinti a osservare continuamente ogni pesta, ad aver fiuto per ogni pericolo: animali da preda e un ostile vicinato tendono insidie ogni giorno. Caccia e lotta»

conclude l'etnologo «hanno educato gli Amhara all'asprezza di una tempra guerriera. Conquista e razzia sono al centro della vita per essi».[28]

Del tutto analoghe sono le acute osservazioni del Rev. Hermanns a proposito dei Tibetani Amdo, nomadi pastori di yak (bovini), pecore, capre, cavalli. La perenne lotta loro imposta dalla vita contro le ingiurie del tempo, contro i lupi, contro rapine ed assalti nemici, infine il duro compito di domare tori e cavalli selvatici, fanno di essi una stirpe agguerrita e fiera, ne fanno insomma degli astuti e forti predoni, cui le perdite di bestiame dovute ad epizoozie o furti dànno il via a scorrerie destinate, *in primis*, a razziare il bestiame di gruppi vicini od ostili.[29]

Si noti infine che società a economia mista con agricoltura ed allevamento (buoi, pecore, capre) come i Kikuyu del Kenia, hanno tradizionalmente una organizzazione di guerra devoluta allo scopo esclusivo di razziare bestiame o difendersi contro incursioni di razziatori quali i vicini Masai. Jomo Kenyatta, il famoso antropologo e condottiero Kikuyu, afferma in proposito che «il motivo del combattimento era solo di catturare il bestiame del nemico e di uccidere coloro che facessero resistenza.»[30] Per i Masai stessi poi lo stimolo alle incursioni era determinato precisamente e specialmente da epizoozie. «Quando una malattia del bestiame si diffondeva nel paese dei Masai» – è ancora Kenyatta che riferisce – «e riduceva le loro scorte al disotto del minimo, i Masai le cui vite dipendevano interamente dalla carne, dal latte e dal sangue degli animali, erano costretti dalla necessità a impossessarsi dei rifornimenti dei loro vicini, a meno che non volessero morire di fame e privazioni. Venivano mandate spie perché s'informassero sul modo con cui avrebbero potuto essere compiute le incursioni e riferissero in quale distretto delle tribù vicine il bestiame era abbondante e poco sorvegliato». L'incursione, minuziosamente organizzata in base al rapporto delle spie, si concludeva con la razzia del bestiame e un numero di uccisioni il più possibile limitato ai custodi.[31]

Guerra e conquista, oltreché essere fra le istituzioni salienti entro il complesso pastorale africano orientale ed entro il complesso di pastori nomadi dell'Asia centro-orientale, ritrovansi pure nell'Asia meridionale, fra i montanari nomadi allevatori di pecore e capre (ma anche di cavalli e buoi) del Luristan, nell'Iran sudoccidentale. Il brigantaggio dei Papi in particolare è ben noto fin da tempi remoti.[32]

In Africa settentrionale a loro volta i Tuareg pastori di cammelli, usano un sistema di razzie stagionali in estate, quando riduzione dei pascoli e accampamenti sparsi agevolano le azioni di sorpresa. La guerra-razzia per la conquista di cammelli è in grande uso fra i Ruwala, il più cospicuo gruppo di Beduini del deserto settentrionale di Arabia. Le loro tribù più potenti usano invadere i territori tradizionali di gruppi più deboli e depredarne gli armenti.[33] Ma l'esistenza di un nesso genetico-storico fra società pastorale e istituzione di guerra con relativa razzia, appare significativamente documentata fra gli Indiani delle praterie, nell'America settentrionale. Già cacciatori di bisonti (bufali) e raccoglitori di frutti o radici, gli Indiani ricevettero dagli Europei il cavallo fin dal sec. XVI, ma l'utilizzazione di grandi mandrie equine con il sistema della domesticazione si sviluppò solo nel XVII secolo. Orbene, è da tale epoca e in rapporto all'esigenza di procurarsi armenti equini, che – come rileva con gran precisione il Daryll Forde[34] – l'esercizio della guerra acquistò fra essi un impeto quale çerto per l'innanzi non aveva mai avuto.[35] Riferiremo in proposito l'opinione del Roe, autore competente del problema in questione. Egli ritiene che la diffusione del cavallo non abbia addotto trasformazioni sostanziali ai modi di vita sociale degli Indiani, dalla loro condizione pre-equestre. Secondo il Roe, la diffusione del cavallo avrebbe agito limitatamente, nel senso di rendere *più agevoli* operazioni (di spostamento, di guerra, di caccia) già tradizionali per entro la cultura tribale. Pur tuttavia il medesimo Roe riconosce al cavallo, una volta entrato nella vita indigena come «ricchezza», come animale allevato, come strumento economico (di sostanziale ausilio nella caccia ai bisonti, raramente come cibo) un ruolo fondamentale nelle operazioni di guerra. Il cavallo diveniva infatti, oltre e più che strumento, obiettivo esso stesso delle operazioni competitive e guerresche. La guerra finiva insomma per identificarsi con la «razzia di cavalli», divenuta obiettivo supremo di ogni ostilità intertribale.[36]

La speciale connessione che, a quanto si scorge, esiste fra organizzazione di guerra e struttura pastorale nomade, ha una sua precisa ragione storica, a intendere la quale certamente non basta invocare le generiche, eppur giuste ragioni di «abitudine agli spostamenti», da altri addotte, e «la rigida organizzazione genealogica delle tribù pastorali, la loro povertà a paragone delle società agricole, la tendenza a considerare i popoli sedentari come una sorta di bestiame bipede».[37]

Dal confronto con società a differente regime economico abbiamo già fatto osservare come le società pastorali abbiano acquistato esperienza di un nuovo valore economico, dato dal capitale-bestiame e dal congiunto incremento inteso come frutto economicamente reinvestibile. Questo valore assunto dall'animale allevato emerge nella sfera religiosa da esempi eloquenti. Quando, per allontanare morbi dell'armento i Bakitara sacrificano una vacca gravida, essi pongono esplicitamente e simultaneamente, sull'altare sacrificale, sia il capitale – la vacca – che l'incremento o frutto economico: il nascituro. Altrettanto si dica per il sacrificio d'una renna gravida dei Lapponi, in primavera. Ma se ben si guardi qualunque azione sacrificale, specie quando si tratti di vittime adulte e feconde, si vedrà posto sempre in questione il capitale economico. È precisamente questo il tratto che economicamente distingue l'offerta dei pastori dalla corrispondente offerta e degli agricoltori e dei cacciatori e dei pescatori. Quando venga offerta la preda della caccia o della pesca, quando venga offerto il prodotto degli orti o dei campi, non v'è alcuna rinunzia al capitale produttivo: v'è solo rinunzia a un prodotto in se stesso esaurientesi. I pastori all'opposto nel rito inseriscono e cultuamente investono il loro vero capitale.

Vero è che fra i coltivatori, i cacciatori o i pescatori quando il raccolto, la caccia o corrispondentemente la pesca falliscano, una crisi del prodotto incombe sul gruppo. Ma una crisi ben più grave è quella che incombe sulla società pastorale quando la ricchezza armentizia per qualsiasi motivo è compromessa o distrutta. E ciò può facilmente avvenire per epizoozie, per assalti di fiere selvatiche, per dispersione o rinselvatichimento di capi animali, per furti, ecc.... Allora è una crisi radicale, destinata a provocare carenza di latte, di carne, e volta per volta di sangue, di aiuto al lavoro, al traino, ecc. Se mancasse l'istituzione adeguata a sopperire in tempo agli urgenti bisogni alimentari e vitali del gruppo in crisi, tale carenza non potrebbe venir tollerata. L'armento è per i pastori quella matrice di prodotti qual, è la terra per i coltivatori, la foresta per i popoli cacciatori, il mare per le civiltà di pescatori. Ma mentre né terra né foresta né mare sono soggetti a venire menomati o distrutti, l'armento può esserlo. La natura inamovibile di quelli si contrappone al carattere semovente di questo.

Ora, non per nulla la guerra è scarsamente o nient'affatto sviluppata fra civiltà di cacciatori, pescatori e coltivatori non gerarchicizzati.[38] Le fonti na-

turali dei prodotti – terra, foresta, mare – non richiedono in sé una particolare difesa, perché inamovibili. L'armento invece, fonte naturale dei prodotti pastorali, semovente com'è impone un obbligo culturale di protezione e difesa. Inoltre, dato il suo ciclo pluriennale di maturazione e la repentinità dei disastri cui va incontro, impone un altrettanto drastico e repentino reintegro. Guerra e razzia sono istituti culturali specificamente devoluti al reintegro della ricchezza armentizia posta in crisi, distrutta o comunque distruttibile. Guerra, razzia rappresentano dunque non altro che forme di attività produttiva, di «lavoro» culturalmente riconosciuto. Il marcato sviluppo guerriero delle società pastorali, per cui emerge fra esse una classe di combattenti agguerriti, un esercito insomma, affonda le sue radici storiche nel particolare rapporto economico venutosi a stabilire entro dette società fra il gruppo umano e l'armento allevato, nella sua natura semovente, distruttibile e pluriennale.[39]

A suo modo lo sviluppo della classe guerriera rappresenta una controparte «profana» del rito sacrificale e del complesso cultuale pertinente al bestiame, propri anch'essi in pari modo delle civiltà pastorali.

Se nel mondo religioso delle civiltà pastorali l'offerta primiziale va fondendosi e smarginando nel più generico rito di sacrificio – laddove nelle civiltà agricole o in quelle della caccia-pesca-raccolta si può nettamente distinguere, con precisa fisionomia culturale, un rito di offerta del «primo» prodotto di ciascun ciclo lavorativo – ciò sta in rapporto con l'indistinta continuità e compresenza di «capitale» e «prodotto» economico, entro il medesimo oggetto d'offerta che è, per gli allevatori, la vittima sacrificale.

Il sacrificio di animali allevati ha la sua radice storica nelle società pastorali: corrisponde al bisogno di garantire su piano religioso l'integrità dell'armento. Avendo le stesse radici storiche, la guerra-razzia corrisponde al bisogno complementare e profano di reintegrare il capitale distrutto o distruttibile. Essa risponde altresì a quelle esigenze di prestigio sociale, che per i pastori e gli allevatori si annettono al possesso della ricchezza in animali, in quanto essa è fattore determinante della gerarchizzazione sociale.

Guerra-razzia da un lato, sacrificio dall'altro, nei due campi complementari sacro e profano, contraddistinguono storicamente le civiltà pastorali sia dalle civiltà della caccia-pesca-raccolta, sia della coltivazione.

e) Sintesi

Bene si scorge ormai che l'istituto religioso dell'offerta primiziale – come del resto qualunque istituto culturale – non risponde a nessuna norma naturalistica fissa e costante, ma – come elemento singolo di un complesso culturale volta per volta variabile – si adegua unicamente alla norma storiografica dell'universale concreto. Nei suoi primi stadi non un movente meccanicamente utilitaristico (Tylor, Westermarck, Frazer, Landtmann), né un movente magico-dinamico e sociale (Hubert, Mauss, Griaule, Gusdorf) esauriscono la funzione religiosa dell'offerta primiziale. Le sue radici più arcaiche affondano bensì in un'esperienza di paura. Il suo sostrato psichico, originariamente estraneo all'esperienza di sacrificio-comunione da altri sostenuta (Smith, Jevons, Reinach, Van der Leeuw), si riporta piuttosto a una duplice congiunta esperienza di successo – del quale si ha paura –, e di cessazione di un rapporto operativo diretto con le cose, onde queste piú facilmente si caricano di una loro potenza sacrale. La linea di sviluppo dell'offerta primiziale, a sua volta non è universale, ma anzi variabile e ubbidiente unicamente al determinismo storico-culturale. Pertanto non solamente cadono i presupposti evoluzionistici delle varie «teorie del sacrificio» sopra accennate, ma con esse cadono i presupposti fenomenologici, e cade in definitiva quel determinismo psicologistico che abbiamo visto minacciare qua e là il campo degli studi etnologici. Gli psicologi hanno anche parlato, a proposito del sacrificio, di un «complesso di Policrate»: esso corrisponderebbe alla con. dizione psichica di chi non sopporta di godere una fortuna eccessiva e soffre di angoscia fino a voler distruggere con le sue mani l'oggetto della sua propria fortuna, così come come l'antico tiranno di Samo, il quale sacrificò l'anello d'oro onde riscattarsi dall'eccesso di felicità che lo aveva gettato nella sofferenza.[40] Se – come abbiamo visto – la condizione di crisi e la conseguente esperienza di autodistruzione del successo in realtà soggiacciono al rito di offerta dei cacciatori della foresta e dei coltivatori con bastone da scavo, non è lecito parlare di un «complesso» quale che sia e che, in quanto tale, implica l'accettazione di un determinismo psicologico in realtà contraddetto dalle cose. Infatti l'atteggiamento psicologico-religioso or ora accennato non si ripete presso civiltà nelle quali le condizioni storico-culturali hanno offerto sbocchi diversamente orientati alle crisi psicologiche vitali (è il caso dei

cacciatori australiani), o che hanno annullato in radice le crisi già preposte al rito in questione (è il caso dei coltivatori polinesiani, con irrigazione). D'altra parte la «crisi di fallimento» ha lasciato luogo, con il progresso del regime economico (pastori) all'espressione più o meno ansiosa – per lo più con ritmo stagionale – di ringraziamento al Dio, a cui in condizioni di morbilità e mortalità particolarmente marcate del bestiame si aggiunge una crisi d'ansia per la moria degli animali.

Il quadro di un'offerta primiziale rivolta (fra i cacciatori) al Signore degli animali (secondo lo Schmidt, Essere Supremo), e di un'offerta dedicata (dai coltivatori) ai defunti, quadro rimasto allo stato di morfologismo adinamico e antistoricistico nei lavori del padre Schmidt, s'amplia con le civiltà (per esempio, degli Australiani) ove manca l'offerta, con quelle (dotate di marcata gerarchicizzazione come i Polinesiani, i Bantu sudorientali e i coltivatori dell'Africa occidentale), che la dedicano al re e antenati regali, al sacerdote, alle divinità; con quelle, infine, che (come i pastori nomadi) fanno l'offerta primiziale all'Essere Supremo celeste. Il quadro s'intreccia in alcuni casi precisi – tra i pastori e gli allevatori, sia nomadi che sedentari – con il sacrificio, e diventa sacrificio primiziale annuo od occasionale, congiunto – in ispecie nelle culture settentrionali – con un rito primaverile di Capodanno.

Così completato il quadro si illumina alla luce della ragione storica. Diventa una successione di momenti nella dinamica culturale delle genti cosiddette «primitive».

La psicologia è pertanto di ausilio all'etnologia, in quanto aiuta a interpretare l'entità e la funzione delle crisi psicologiche preposte agli istituti religiosi, e talora la comparazione con la psicopatologia si presenta particolarmente efficace in proposito. Ma il condizionamento storico delle crisi in questione è evidente, e solamente alla storiografia etnologica spetta di ricostruire gli elementi di genesi, di sviluppo e di trasformazione dei vari istituti religiosi, fino alla loro eventuale caduta.

NOTE

1. Per il concetto di «abbassamento di tensione» si veda quanto già detto, Parte II Cap. I.

2. E. De Martino, «Nuovi Argomenti», 12, 1955, p. 13, (estr.).

3. Janet, *Les obsessions...*, vol. I, p. 432.

4. Janet, *op. cit.*, vol. I, pp. 435-6.

5. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1926, vol. I, p. 416; *Les obsessions* . . ., I, p. 432.

6. R. Laforgue, *Psychopathologie de l'échec*, Paris, 1954, p. 12. Vedi anche, per casi concreti, pp. 16-20; 114-236.

7. In questa prospettiva è del tutto contraddetta la tesi dello Schmidt, secondo cui nelle civiltà della caccia-raccolta è esclusa dall'offerta ogni distruzione, e anzi il carattere «distruttivo» dell'offerta (sacrificio) sorgerebbe solamente con le civiltà pastorali o coltivatrici (M. Schmidt, *Il sacrificio presso i popoli primitivi*, in: *Teologia e Missioni*, Roma, 1943, pp. 288-9, 290).

8. Vedi Lanternari, «S.M.S.R.», 1956, par. 6.

9. La cerimonia, occasionale in un caso (segue alla caccia), è annua tra i coltivatori, e s'inserisce in una grande festa, complessa e plurivalente.

10. Per il complesso ruolo sociale della ricchezza di animali presso società pastorali, v. il volume di P. H. Gulliver, *The family herds*, London, 1955. M. J. Herskovits ha individuato il ruolo speciale del bestiame fra le comunità pastorali là dove egli rileva che «esso rappresenta l'unica espressione della ricchezza» (*Economic anthropology*, New York, 1952, p. 265.)

11. R. Thurnwald, *L'économie primitive*, tr. fr. Paris, 1937, p. 153.

12. J. L. Myres, *Nomadism*, «J.R.A.I.», 71, 1941, p. 32.

13. Myres, *op. cit.*, *ibid.*

14. Un «rito di ringraziamento» ha luogo annualmente fra i Lapponi, rivolto al «Signore della foresta» (B. Collinder, *The Lapps*, p. 178). Un «rito di ringraziamento» all'Essere Supremo rivolgono i Ciukci uno-due volte l'anno (W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VII, 2, pp. 381-2).

15. I Yakuti hanno una festa del kumiss anche in autunno, oltre quella primaverile sopra descritta: essa è rivolta contro i mali dell'inverno (Jochelson, *The Yakut*, «Anthrop. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.», 33, 2, 1933, p. 205). I Koriaki fanno un sacrificio di renna all'apparire delle prime zanzare, che sogliono produrre molestie e dispersione di capi animali (Jochelson, *The Koryak*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VI, 1, p. 87). Tra i Ciukci si ha un rito sacrificale autunnale per la protezione delle mandrie di renne: contro la mandria vengono gittate alcune stecche dalla punta infuocata, ovvero vengono sparate delle salve di fucile, e con ciò s'intende liberarle dai cattivi spiriti che nuocciono e producono le malattie d'inverno (W. Bogoras, *The Chukchee*, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.», VII, 2, p. 273). Del resto fra i Ciukci varie affezioni colpiscono le mandrie di renne: in particolare d'estate il male delle unghie, che produce gravi, mortali edemi ai piedi, provoca fin $1/3$ od $1/2$ di vittime nelle mandrie (Bogoras, *op. cit.*, VII, 1, p. 80), mentre la mortalità

per malattie, freddo, fame fra i nuovi nati raggiunge una media annua del 15% (Bogoras, *op. cit.*, VII 1, p. 78). A loro volta i Samoiedi invocano esplicitamente salute e allontanamento di morbi dalle mandrie nel corso dei riti sacrificali (K. Donner, *op. cit.*, p. 114).

16. Fra i Nuer le nascite tendono ad accentrarsi in gran numero dopo il primo raccolto di miglio da foraggio, verso settembre (Evans Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pp. 81-2). Fra i Bantu Bakxatla del Bechuanaland i tori sono maggiormente attivi nel periodo che precede le prime piogge (I. Schapera, *Herding rites of the Bechuanaland Bakxatla*, «Amer. Anthr.», 37, 1934, p. 569): epoca nella quale si esegue il rito di «medicazione» dell'armento (*ibid.*, p. 570).

17. Vedi quanto già detto circa una «festa del bestiame» dei Bari (Nilotici) e un rito annuo di incremento del bestiame dei Nuba del Cordofan.

18. Gli armenti non tornano generalmente mai al villaggio: sono guidati da adolescenti maschi quelli bovini, da ragazzi le greggi di pecore e capre. Gli adulti e le donne, salvo visite temporanee nei posti di pascolo, attendono alla agricoltura presso il villaggio. Il prodotto in latte viene portato periodicamente al villaggio dai posti di pascolo che ne distano uno o più giorni (I. Schapera, *Herding rites of the Bakxatla*, «Amer. Anthropol.» 36, 4, 1934, pp. 562-3.

19. Vedi, per il complesso dei riti in questione, I. Schapera, *op. cit.*, pp. 566-575.

20. I. Schapera, *op. cit.*, pp. 575, 578-80.

21. J. Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, p. 136.

22. G. W. B. Huntingford, *Nandi work and culture*, London, 1950, p. 41; Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, p. 278.

23. J. Roscoe, *The Bakitara, or Banyoro*, Cambridge, 1923, pp. 181-197.

24. J. Roscoe, *The Banyankole*, Cambridge, 1923, pp. 89-93. La gravità dei rischi pertinenti ad epizoozie può essere mostrata dall'esempio di quanto avviene fra i Nandi del Kenia, tra i quali secondo Huntingford la mortalità per malattie negli armenti di bovini raggiunge normalmente l'annua media del 40% (Huntingford, *op. cit.*, pp. 50-1).

25. In America le uniche società di arcaica tradizione pastorale sono quelle Andine di allevatori di lama ed alpaca (v. retro): analogamente alle società pastorali asiatiche e africane, esse svilupparono fortemente la organizzazione guerriera. Altri gruppi come i Navaho dell'Arizona allevatori di pecore e molto secondariamente di capre, bovini, cavalli; nonché gli Indiani delle praterie, allevatori di cavalli, hanno ricevuto soltanto in epoca storica e dal contatto con i Bianchi i loro animali (C. Kluckholn-D. Leighton, *Navaho*, Cambridge Mass., 1946, pp. 19, *passim*; R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, vol. IV, Torino, 1957, p. 415).

26. K. Birket Smith, *Histoire de la civilisation*, tr. fr. Paris, 1955, p. 360.

27. Huntingford, *The Nandi of Kenya*, London, 1953, p. 84. Lo sviluppo guerriero delle società pastorali africane è abbondantemente mostrato dai noti rapporti di supremazia assunti dai pastori nei confronti dei gruppi agricoltori (C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London, 1953, pp. 304 sgg.; K. Birket Smith, *Histoire de la civilisation*, tr. fr. Paris, 1955, p. 166).

28. H. Wohlenberg, in: Ad. E. Jensen, *Im Lande des Gada*, Stuttgart, 1936, p. 308.

29. M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, Wien, 1949, pp. 227-9.

NOTE

30. J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, London, 1938, (trad. it., *I Kikuyu*, Milano-Roma, 1954, p. 217).

31. J. Kenyatta, *op. cit.*, trad. it.; pp. 219-20.

32. C. G. Feilberg, *Les Papis*, Copenhagen, 1952, p. 144.

33. R. Thurnwald, *L'économie primitive*, tr. fr., Paris, 1953, p. 118; H. Lhote, *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, 1955, pp. 369-73.

34. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 323.

35. Daryll Forde, *op. cit.*, p. 66.

36. F. G. Roe, *The Indian and the Horse*, Norman, 1955, pp. 219 sgg., 222, 246 (dimostra l'originarietà della tendenza alla guerra tra gli Indiani); pp. 227-8 (identificazione tra guerra e razzia di cavalli); p. 370 (il cavallo agevola operazioni tradizionali). Anche C. Wissler ammette che «il cavallo fu fattore di grande stimolo nell'attività guerresca predonistica» (*The influence of the horse in the development of Plains Culture*, in: *Reading in anthropology*, New York, 1955, p. 166).

37. K. Birket Smith, *op. cit.*, tr. fr., 1955, p. 360.

38. «Le tribù di cacciatori sono relativamente pacifiche; quanto a conflitti che sorgono fra i coltivatori alla zappa ed i pastori scarsamente progrediti, sono provocati generalmente da questioni di vendetta personale più che da intenzione di espansione economica o politica» (R. Thurnwald, *L'économie primitive*, tr. fr., p. 351). In effetti, tra i pastori rimasti tuttora al limite fra la civiltà della caccia e dell'allevamento, come i pastori di renne nordasiatici le cui renne semiselvatiche rappresentano un capitale ogni volta labile e recuperabile, non si ha un notevole sviluppo guerriero della società come tra allevatori «progrediti», cioè esperti nella domesticazione di animali più docili.

39. Secondo tale prospettiva si pone nel suo pieno significato storico-culturale l'istituzione della *bardana* come forma organizzata di razzia tradizionale, come forma ufficiale di «lavoro» economico, quale si conserva a tutt'oggi fra i pastori nomadi della Sardegna, con le sue varie e complesse implicanze sociali, giuridiche, penali (abigeato, banditismo, ecc.). Cfr. F. Cagnetta, *Inchiesta su Orgosolo*, «Nuovi Argomenti», 10, 1954, pp. 61-9, 115 sgg.

40. G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 260-1.

IV. IL RITORNO DEI MORTI E L'ORGIA IN ETNOLOGIA

1. IL RITORNO COLLETTIVO DEI MORTI NEI SUOI CONTESTI ETNOLOGICI

a) Civiltà coltivatrici

Quanto all'analisi storico-culturale che ci eravamo proposti di fare sui temi religiosi individuati a suo tempo come componenti del Capodanno dei coltivatori, abbiamo seguito fin qui nei suoi vari contesti e nelle rispettive distinte sue configurazioni il tema dell'offerta primiziale. Abbiamo fatto di esso una rassegna da uno ad altro livello culturale. La conclusione è che l'offerta primiziale rientra nella festa di Capodanno sia tra i coltivatori sia fra i pastori nomadi. In relazione a questi due diversi grandi complessi culturali l'offerta primiziale ha tuttavia ruoli differenziati. Fra genti agricole si tratta di offerta volta, nel momento dell'annuo raccolto, ai morti, o via via al re, agli antenati del re, alle divinità, secondo differenti gradi di gerarchizzazione sociale delle rispettive civiltà. Fra genti dedite a vita pastorale nomade l'offerta primiziale fa parte di un grande rito di primavera, ed è volta prevalentemente all'Essere Supremo.

Converrà ora fermare la nostra attenzione, con identici intendimenti d'interpretazione storico-culturale, sul tema del ritorno collettivo dei morti: come esso si configura, di quale funzione si veste e come s'inserisce in livelli culturali eterogenei.

Infatti il tema in questione è apparso fin qui in relazione con le civiltà coltivatrici sia al livello più elementare della tecnica del bastone da scavo, sia ai livelli tecnicamente più avanzati dell'irrigazione (Polinesia) o della risicultura con aratro (Indonesia, Asia sudorientale). Esso impronta il Capodanno di civiltà cerealicole storiche e antiche.[1]

b) Civiltà della pastorizia nomade e della caccia-raccolta

Nel complesso di Capodanno dei popoli pastori dell'Asia centro-settentrionale il tema del ritorno collettivo dei morti, con la sua espressione di rischiosità collettiva periodizzata, non trova riscontro. L'eventuale ritorno dei morti nell'ambito di civiltà pastorali è prevalentemente individuale, e si avvera – fuo-

ri da occasioni calendariali precise – in occasione di crisi individuali come malattie.[2]

V'è il caso, come tra i Buriati (Mongoli pastori nomadi della regione del Lago Baical) in cui si crede che gli spiriti dei morti possano tornare in gruppo. Sono denominati *bokholdoi*: essi vengono a partecipare a banchetti e feste nuziali, con lo scopo preciso di carpire l'anima a qualcuno dei vivi. Secondo i Buriati i bokholdoi nottetempo talora si adunano nella steppa, accendono un fuoco e vi fanno cerchio intorno. Essi sono guidati da un capo monocolo, il quale a suo piacimento ordina che sia catturato un uomo vivo. Il malcapitato viene ridotto a scheletro e successivamente, dopo tre dì, si trasforma in uno spirito, identico ai suoi carnefici.[3]

Credenze del genere rientrano nell'ideologia del ritorno occasionale dei morti, diffusa un po' ovunque nel mondo religioso primitivo.[4] Essa è in rapporto con varie esperienze di tipo individuale come malattie, sogno, morte (specialmente nelle sue forme più sconcertanti), forme varie di alienazione psichica.[5]

Indubbiamente il ritorno *collettivo* dei morti non presenta, presso civiltà pastorali, una sua configurazione precisa e culturalmente individuabile.

Il medesimo può dirsi per il complesso delle civiltà della caccia. Nel Capodanno dei cacciatori-raccoglitori non v'è un ritorno dei morti.

Vero è che presso queste culture hanno luogo in molti casi riti d'iniziazione, in cui rientra l'evocazione e la ricomparsa rituale di antenati mitici. Alcuni attori travestiti e truccati, per esempio fra gli aborigeni Australiani, si presentano come iniziatori dei giovani e come apportatori per essi di esperienze fra le più sconcertanti, cioè di una rituale loro morte e rinascita. In tali attori s'hanno da ravvisare indubbiamente figure di antenati fondatori. Mediante danze drammatiche e mimiche (corrobori cfr. *Capodanno tra le civiltà della caccia-raccolta*) ripetono l'atto di fondazione dei riti e del mondo, per essi fissata dal mito. La grande crisi iniziatica culturalmente imposta ai ragazzi a sanzione del loro passaggio ad età pubere assume valenze sociali oltremodo marcate, poiché la cerimonia determina l'acquisizione dei pieni diritti sociali di adulti da parte degli iniziandi. Nel rito si attua pertanto il totale rinnovamento, sia fisiologico sia sociale, della vita dei giovani pervenuti in età. L'evocazione, anzi il ritorno drammatico e rituale degli antenati primordiali s'inserisce in tal rito come tema di grande rilievo religioso. Essi rea-

lizzano periodicamente il rinnovamento del mondo e delle generazioni tribali, in rapporto al passaggio d'età.[6]

Le sole tribù di Boscimani che praticano riti puberali d'iniziazione, cioè i nord-occidentali Kung, Naron, Auen ammettono che nel corso delle esperienze iniziatiche ai giovani si presentano in forma umana esseri mitici quali Huwe per i Kung, Hishe per i Naron e Auen.[7] Huwe è un Essere Supremo creatore degli animali da selvaggina e fondatore del mondo; Hishe è fondatore degli istituti tribali, degli animali, del mondo: entrambi presiedono alla caccia.[8]

Dunque il legame con i miti d'origine, l'intervento degli esseri (= eroi) fondatori sono temi peculiari delle cerimonie d'iniziazione presso civiltà di cacciatori-raccoglitori.[8 bis]

Ora, se bene si guarda l'azione degli eroi fondatori in queste cerimonie, essa culmina positivamente nella trasformazione in adulti dei giovani e in una ideale rifondazione del mondo. A confronto con la funzione dei morti che tornano nel Capodanno di tutt'altre civiltà religiose, risalta una funzione più ampia e complessa degli eroi primordiali nelle cerimonie iniziatiche. I morti portano seco e innovano a Capodanno tra gli uomini la minaccia del caos. Essi rappresentano perciò il momento prevalentemente distruttivo e rischioso della crisi rituale. Non così gli antenati mitici nei riti iniziatici. Pur essendo essi infatti gli autori della morte simbolica degli iniziandi, direttamente provvedono a realizzare, mediante la loro reiterabile attività fondatrice, il momento positivo della rinascita degli uomini e congiunta rifondazione del mondo. Il loro ruolo culmina dunque in quella ricostituzione dell'ordine cosmico, in quel rinnovato avvio alla vita che viceversa nel Capodanno dei coltivatori si adempiono indipendentemente dai morti tornati tra i vivi, anzi soltanto a espulsione avvenuta dei morti, a liberazione compiuta dei vivi.

c) Civiltà della pesca: il «battello dei morti»

Eterogeneità delle figure mitiche – morti, eroi primordiali –, differente significato e funzione distinguono dunque il dramma rituale delle cerimonie iniziatiche dei cacciatori-raccoglitori dal Capodanno di civiltà coltivatrici. Può ben dirsi che il *ritorno rituale collettivo dei morti* non ha, fra le civiltà della

caccia-raccolta una configurazione religiosa propria ed autonoma, distinta in quanto tale dal ritorno occasionale di spiriti individuali quale si adempie cerimonialmente nei riti d'iniziazione dei giovani.

In un caso particolare, certo, esso occupa notevole parte. È il caso degli Eschimesi. Va peraltro notato – oltre l'influsso di culture straniere – il carattere di cacciatori marini proprio degli Eschimesi, le cui esperienze si diversificano dai cacciatori della foresta.

Come fra gli Eschimesi anche presso le civiltà canadesi del nordovest il tema del ritorno collettivo annuo dei morti ha un suo forte rilievo. In questo ultimo caso si tratta di civiltà pescatorie aventi inoltre dietro di sé remote esperienze d'origine oceaniana e agraria. Eschimesi, Indiani del nordovest hanno in comune una vita che dipende dal mare.

Alle civiltà pescatorie in genere converrà ora pertanto guardare; e poiché raramente un regime economico puro di pesca è riscontrabile presso civiltà etnologiche che non pratichino concorrentemente anche coltivazione o diverse altre attività economiche – non senza eventuale intreccio o fusione di elementi ideologici e religiosi discendenti dalle singole attività –, dovremo ricorrere a una documentazione che attinge anche dal mondo storico e dal folclore moderno: beninteso limitandosi ad ideologie arcaiche del mondo marinaresco.

Tra i pescatori delle isole Tuamotu c'è un rito di Capodanno che sancisce la prima pesca di tartarughe dell'anno. La tartaruga è immolata in onore dei morti, i quali, sollecitati a «svegliarsi» mediante un canto rituale, in massa convengono a riva, montati sul caratteristico «battello dei morti», carico dei loro fantasmi.[9]

Tra i Kiwai della Nuova Guinea, come altrove s'è visto, la prima pesca di tartarughe è sancita cerimonialmente dal rito Horiomu, con ritorno dei morti e offerta primiziale volta ai medesimi. Alle Hawaii, ove agricoltura e pesca sono attività preminenti come in tutto il Pacifico, il ciclo di Capodanno Matahiki, imperniato fondamentalmente sulla religione agraria, sancisce ritualmente anche l'inizio della stagione di pesca. Gli uomini scendono in mare con canoe, fanno la pesca e tornati a riva volgono un'offerta rituale agli dèi o *atua* venuti a partecipare alla festa.[10]

Il tema del battello dei morti che giunge a riva dal mare come elemento di una palingenesi cosmica domina d'altra parte, come s'è a suo luogo mo-

strato, il complesso religioso melanesiano del Capodanno cosmico nella configurazione mitica e messianica assunta per virtù del contatto europeo: voglio dire nei «Cargo-cult» con le loro implicanze mitico-rituali. Alla messianica, attesa nave dei morti, soggiace – come s'è dimostrato a suo luogo[10 bis] – un tema del battello dei morti che all'opposto salpa dall'isola a portare nella dimora occidentale gli spiriti. In una con il complesso della sepoltura marina e con quello della bara-canoa onde le civiltà oceaniane rispediscono i morti al loro regno trasmarino, il tema del battello dei morti rappresenta il prodotto religioso di civiltà marinare e pescatorie che alle migrazioni marine e al sostentamento dal mare debbono grande parte della loro esistenza storica. Il battello dei morti è figura religiosa del resto strettamente legata alle civiltà marinare del mondo storico e del folclore pescatorio per entro il mondo moderno.

L'apparizione della barca dei morti sta in rapporto con eventi critici della vita marinaresca quali tempeste, ma spesso è inserita come elemento significativo di una data o epoca particolarmente carica, per mito e tradizione, di catastroficità. È quest'ultimo il caso della palingenesi cosmica, o mito del rinnovamento del mondo vaticinato secondo il testo dell'Edda nella religione nord-germanica antica. In questo mito il battello dei morti ha un ruolo particolarmente importante. Nel canto *Volospa* (= indovina) dell'Edda è annunciata in tono drammatico la fine del mondo (*Ragnarok*). Dopo avere vaticinato la morte dell'eroe Baldr l'indovina descrive l'apparecchiamento dei demoni per l'imminente battaglia contro gli dèi. Primi sintomi dell'incipiente catastrofe sono l'oscuramento del sole, l'infuriare della tempesta. La corruzione morale dilaga fra gli uomini, delitti su delitti s'accumulano. Il mitico albero del mondo vacilla e crolla, da ogni parte procedono i demoni. In mezzo a tale sfacelo, dal mare avanza il serpente del mondo, Loki, al comando della tragica «nave dei morti» Naglfar. Naglfar è la nave costruita con le unghie dei morti, la sua ciurma è di scheletri. La lotta dei demoni e degli dèi inizia, il mondo crolla. Odino, Thor e gli altri dèi soccombono, la stirpe umana perisce. Ma subito dopo una nuova èra ricomincia. Dall'unica coppia salvata, Lif e Lifthrasir, rinascerà il ceppo degli uomini.[11] Da connettere con il mito della nave dei morti Naglfar è l'usanza antica documentata tra i popoli scandinavi e nordici in genere (Norvegesi, Svedesi, Finlandesi, sporadicamente Inglesi, Irlandesi) di chiudere nella tomba insieme con il morto

una barca onde miticamente agevolare l'arrivo dello spirito alla sede transmarina cui è destinato.[12]

A ben vedere, il mito della fine del mondo e della consecutiva rinascita è messo per più rispetti in rapporto, nell'Edda, con l'ideologia di un conflitto stagionale tra inverno e primavera. Già in tal senso parlano il tema dell'oscuramento solare e della furiosa tempesta (v. sopra). La fine del mondo è designata come «terribile inverno», mentre «rugiade mattutine» nutriscono secondo il mito il genere umano rinato, e «la terra si leva dal mare rinverdita di nuovo».[13] La rinascita del mondo s'identifica insomma con l'esperienza di primavera. Al di sotto di ogni travestimento poetico, l'identificazione fra l'esperienza reale delle stagioni e l'esperienza mitica di una fine-rinascita del mondo serba il suo pieno valore religioso. Non è insignificante che il Capodanno religioso dell'antica tradizione nord-germanica e scandinava dava luogo a un conflitto simbolico fra due gruppi di attori rappresentanti il vecchio e il nuovo anno, l'inverno e la primavera. Nel Capodanno, che celebravasi a mezzo inverno, v'era anche del resto il ritorno cerimoniale dei morti con offerte di cibi.[14]

Il Capodanno rituale pertanto e il mito eddico della catastrofe e congiunta rigenerazione del mondo sono essenzialmente da ricollegare fra loro, essendo il mito preposto al rito, il rito dialettica realizzazione del mito ed entrambi in rapporto con vive esperienze di ambiente e cultura.

Qui c'interessa soprattutto porre in rilievo che il tema della nave dei morti gioca un ruolo importante in relazione ad un mito di rigenerazione del mondo, e che appartiene a civiltà nordiche originariamente a contatto con l'elemento marino.

Nella religiosità popolare di gruppi etnici storici e moderni dediti alla navigazione e alla pesca appare un complesso di elementi mitici aventi a sua volta per centro il tema dei morti tornanti dal mare. Talora il ritorno degli spiriti coincide con date fisse dell'anno solare. Si tratta allora di una sorta di periodico rinnovamento di vita per i pescatori, di una forma embrionale o rudimentale di Capodanno.

I Normanni ancor dopo la conversione al Cristianesimo serbarono la credenza in un vascello fantasma che compariva carico di morti in vicinanza

delle spiagge. La sua ciurma sarebbe stata costituita dalle anime di coloro che negli anni addietro erano morti in mare.[15]

Anche oggi è vivida in vari paesi del nord la credenza nel battello dei morti che compare sulla costa, e la sua apparizione coincide con la notte dei Morti (I novembre). Molta gente, fra gli abitanti di plaghe dell'Europa settentrionale, crede di udire in tale occasione le grida spaventevoli, dal battello dei morti, di marinai naufragati nel corso dell'anno.[16] In Bretagna c'è una baia detta «dei Trapassati», ove si raccolgono, secondo la credenza popolare, le barche che debbono trasportare verso l'isola dei morti gli spiriti e specialmente quelli degli annegati. In questi luoghi la gente asserisce di udire le grida dei miseri passeggeri che si affollano sulle fantomatiche barche. In certe località della costa brettone, a quanto ivi si dice, passano alcune piccole imbarcazioni che trasportano le anime dei marinai morti in mare. Ognuno evita di transitare nottetempo per i luoghi così tristemente famosi.[17]

Fin d'ora vogliamo sottolineare che, nel battello dei morti configurato nelle credenze qui esposte, hanno un ruolo primario i morti annegati. Inoltre è chiaro che la ricomparsa dei morti annegati è tema di fondo nella leggenda marinara, prevalentemente ma non unicamente nordica, del vascello fantasma con le sue numerose varianti.[18]

La leggenda del vascello fantasma si ritrova del resto anche in Sicilia. Da Terranova, Maria Savy Lopez l'ha raccolta nel testo che qui riproduciamo. «I marinai di parecchie città della Sicilia meridionale hanno per costume di portare nei loro viaggi della bambagia benedetta che serve, secondo una loro credenza, a calmare le tempeste, o fa sì che le barche possano entrare in qualche porto per mettersi in salvo... Quest'uso ebbe, a quanto dicesi, origine dalla leggenda seguente. In tempi lontani, una tempesta violenta si scatenò a terrore dei marinai sulle coste della Sicilia; le onde furenti rompevansi contro gli scogli ed una fitta nebbia impediva che si potesse guardare lontano verso l'orizzonte; quando da levante apparve una barca bianca, colla vela spiegata, che volava sui marosi. Tutti i marinai raccolti sulle spiagge la guardavano stupiti, e non sapevano intendere come potesse reggere in mezzo a quella tempesta, e correre con tanta velocità contro il vento impetuoso che soffiava da ponente. La barca filando tranquillamente passò a poca distanza dalla riva; nessuno la guidava, ed essa andava per la sua via come se una forza soprannaturale, più possente dell'aria e del mare, la gover-

nasse a suo talento. La tempesta durò nella sua furia per tre giorni e tre notti, e la candida barca, che parea fatta di neve o di bambagia, ripassò anche per tre giorni e tre notti, lasciandosi dietro una striscia luminosa; e si disse che *era formata dalle anime di tutti coloro che eran morti in naufragio, nelle vicinanze di quelle coste.*

«La calma ritornò sul mare ed i pescatori ripresero a pescare, ma non potevano dimenticare l'apparizione della candida barca e furono assai meravigliati trovando in un seno di mare, ove essa era passata, della bambagia. La raccolsero con molta cura, e quando il mare era tempestoso bastava che ne gittassero alcuni fiocchi sull'acqua per calmarla...».[19]

Si tratta di un vascello fantasma guidato evidentemente dalla potenza sovrannaturale degli spettri che appariscono sulla sua scia. Il vascello fantasma delle leggende marinaresche nordiche altro non è a sua volta che una nave con ciurma di spettri.[20] Del resto spettri che abitano il mare, portano naufragio ai naviganti o predicono la morte formano temi correnti del folclore pescatorio settentrionale in Lapponia, Inghilterra, Norvegia.[21]

Nelle leggende marinaresche della Germania si dice che i Gonger sono spettri di annegati che visitano i parenti e annunziano la loro prossima morte. Essi si mostrano la sera al tramonto per tornare nottetempo nel mare. Nello Schleswig corre la diceria tra i pescatori e i marinai che gli spettri del mare vadano errando intorno alle case ad annunziare sventure.[22]

È comune a numerose civiltà marinare il tema mitico del navigatore che percorre ininterrottamente la distesa del mare senza poter approdare.[23] È il tema del «navigatore maledetto» proprio della mitologia marinara dei popoli nordici. Egli per destino è costretto a navigare in eterno su una nave infernale con compagni diabolici, squarciando con fiamme infernali le tenebre della notte e della tempesta. Tenta e ritenta periodicamente l'approdo, ogni volta frustrato, costretto a riprendere e continuare l'eterna navigazione. È il mito dell'«Olandese volante» nelle sue varie versioni. Per vari rispetti, e soprattutto per il carattere infernale della nave e delle forze che la guidano, gli è strettamente imparentata la leggenda testé riferita da Terranova in Sicilia. Si tratta di una comune tematica avente al centro una nave maledetta.

Ora se bene si guarda la cosa, la figura del navigatore maledetto altro non è che lo spettro di un navigatore o pescatore rimasto naufrago in mare. La sua barca, il «vascello fantasma», è in proiezione mitica, portata sul piano

di una religione espiatoria, la barca o la nave colata a fondo con colui o con coloro che la guidavano. La ciurma del vascello fantasma altro non è che l'adunanza di spettri di tutti coloro che prima o poi trovarono la loro tomba nel mare, dopo averne tentate le vie per scopi di civiltà e di utilità profane. In effetti il navigatore maledetto è l'eroe culturale, cioè il mitico rappresentante di una civiltà pescatoria e navigatrice, pioniere e fondatore mitico delle attività marinaresche. Su di lui infatti cade e converge, come su capro espiatorio o meglio come sull'eroe prototipico, la colpa e la pena di un «sacrilegio» culturale e professionale. Si tratta di quel sacrilegio senza il quale non si dà vita pescatoria o marinara: del sacrilegio di chi viola il mare con nautici ordegni, del sacrilegio necessariamente reiterato nelle generazioni da quelle culture che dal mare traggono vita e alimento. Fra i pescatori di cui s'è parlato, tra cui vige il mito del vascello fantasma, avviene che ogni naufragio rappresenta la ripetizione del mito originario del navigatore maledetto. Ogni vascello e ogni ciurma colpiti da tempesta e sprofondati nel mare sono vittime a loro volta attratte, raggiunte, condannate dal vascello infernale dei morti. Il mito si reincorpora in essi, ed essi reincorporano a loro volta altrettanti spettri di un vascello infernale che appare nei momenti di rischio supremo ai navigatori.

Con il complesso mitico del navigatore maledetto stanno in qualche rapporto usanze cultuali riguardanti il trattamento dei morti. Genti Scandinave e Danesi, particolarmente i pirati, osservarono fino a tempi storici l'uso di chiudere i morti in una barca e affidarli al mare. L'intento era di consentire loro di giungere alla dimora oltremarina degli spiriti.[24]

Ma oltre all'Olandese Volante un altro navigatore maldedetto figura nella mitologia marinara dei popoli occidentali. È Caronte, nocchiero infernale inchiodato da uguale destino a un eterno andirivieni tra riva e riva del gran mare dei morti. Il fiume dei morti non è che figurazione tardiva di un originario Oceano o Mare dei morti. Si può pensare che la sostituzione del mare con il fiume dei morti debba aver avuto luogo in rapporto a migrazione del mito da zone marittime a zone continentali probabilmente in Egitto.[25] La qualifica di traghettatore professionale di spiriti, propria di Caronte, gli deriva dalla periodicamente ritentata e per lui mai realizzabile evasione dal proprio destino, onde ogni andirivieni è un potenziale, fallito tentativo di approdo: ma gli deriva altresì dalla sua originaria configurazione mitica di

primitivo, archetipico barcaiolo marinaio. Anche Caronte è a suo modo eroe culturale della navigazione. È il naufrago per antonomasia, il primo naufrago mitico la cui morte va messa in rapporto a sua volta con quel «sacrilegio» professionale che nell'ideologia dei pescatori nasce dall'esperienza di solcare per fini civili (su piano religioso «violare») la superficie marina. Benché il mito di Caronte non parli esplicitamente del suo naufragio, ma solo della sua maledizione che è espiazione, tanto esso è implicito e necessario, che – senza – riuscirebbe incomprensibile la stessa maledizione di cui egli è portatore.

Quanto l'ideologia della barca dei morti annegati – soggiacente al mito di Caronte – sia profondamente ancorata nel mondo religioso dei pescatori è attestato da una serie di manifestazioni folcloriche.

La tradizione di una barca dei morti detta per lo più «di Caronte», che torna periodicamente a terrorizzare i pescatori nel colmo della tempesta o in date critiche dell'anno è diffusa e viva nel Mediterraneo.

Tra i pescatori abruzzesi e particolarmente pescaresi la notte tra l'uno e il due novembre è notte sacrale e non si può andare a pesca. Le reti infatti pescherebbero, in luogo di pesci, teschi di morti. Neppure a Natale si pesca di notte perché allora è il periodo in cui passa nel mare la «barca di Caronte», e chi pesca trae in superficie oro maledetto.[26] La tradizione della barca di Caronte che corre sul mare la notte di Natale con dentro il demonio che incute terrore ai naviganti è diffusa fra tutti i pescatori d'Abruzzo.[27] I pescatori abruzzesi ritengono che le anime dei morti naufragati trascorrono nel mare a lungo avanti di trovare pace, e spesso ricompariscano nei tristi momenti. Soltanto dopo essere state purificate dai loro peccati le anime passerebbero al regno definitivo dei morti, tramite la barca di Caronte.[28] Tra i pescatori di Ortona si narra una significativa leggenda. Nei tempi passati – in essa si dice – allorquando nelle notti di tempesta i pescatori si trovavano in mare, scorgevano una fioca luce seguire le barche (i cosiddetti fuochi di Sant'Elmo), e in essa identificavano il fanale di un «vascello fantasma» o «barca di Caronte». Dalla misteriosa imbarcazione si udivano provenir voci stranamente contraddittorie. «All'orza e puogge!»: suonavano quelle parole. In gergo marinaresco locale s'indicano con tali espressioni due movimenti opposti delle vele, quasi che in pratica volessero dire insieme: «Accosta e discosta!». Le esortazioni dell'equipaggio infernale erano evidentemente volte a confondere le manovre dei pescatori onde provocare naufragio.[29]

È da notare come si tenda espressamente, fra i pescatori suddetti, a ricollegare i rischi del mare e insomma il naufragio con l'attrazione esercitata dalla barca di Caronte, cioè in definitiva con l'attrazione che proviene dai morti del mare. Insomma, i pescatori scomparsi per disavventura nel mare emanano un potere malefico sui vivi. A certe date critiche il loro potere mortifico si accentua in ragione della riattualizzata loro presenza e del loro riemergere in massa.

Uguale tradizione di teschi emergenti dagli abissi del mare nella notte dei morti è diffusa fra i pescatori pugliesi.[30] I pescatori marchigiani a loro volta parlano di una barca di Caronte che con le anime dei naufraghi ritorna a terrorizzare gli uomini in mare.[31] In proposito è interessante notare quanto riferisce un'informazione colta direttamente fra i pescatori di San Benedetto del Tronto, ove la tradizione arcaicizzante è tuttora oltremodo sentita. Secondo ciò che si dice tra gli uomini di mare, la notte tra il primo e il due novembre è tragica e terrificante. È una notte popolata di fantasmi che vanno vagando sul mare, quasi sempre in tempesta in tale stagione. Fino a poco tempo fa e praticamente ancor oggi per la sera d'Ognissanti il personale della flotta peschereccia a vela, sia quello destinato alle grandi imbarcazioni denominate «paranze», sia quello delle barche minori dette «lancette» usa tirare in secco sulla spiaggia i propri legni e tapparsi in casa, talché non solo lo specchio di mare, di fronte al paese rimane per tutta la notte deserto di imbarcazioni, ma parimenti la spiaggia viene abbandonata dai pescatori e dai facchini di mare, soliti normalmente a sostarvi per la sorveglianza. Chiusi dentro le abitazioni, in veglia presso il focolare sogliono i vecchi narrare ai più giovani come, allo scoccare della imminente mezzanotte, una barca senza meta vada solcando le onde infuriate del mare in tempesta: una barca carica di scheletri, priva di illuminazione, grave nel procedere al battere cadenzato e lugubre di molteplici remi, mentre da essa con ritmo ancor più lugubre un coro di voci miste si leva sommessamente ripetendo: «Passa la barca di Caronte, passa la barca di Caronte...». È convinzione generale che chiunque la notte dei morti vada in mare per la pesca pescherebbe teschi e ossa di naufraghi, non pesce.[32] Del resto nel litorale marchigiano, a nord e a sud di Porto San Giorgio è generale il timore per la burrasca dei morti. Ovunque regna la superstizione che in detta notte si peschino teschi e ossa di morti.

Pescare morti dunque, ricomparire di spettri sopra un battello infernale

sono le due varianti tematiche – integrantisi l'una con l'altra – che esprimono un riemergere cumulativo dei morti dal mare. Si tratta in entrambi i casi di anonimi pescatori morti, il cui corpo giace realmente nascosto in quell'anonimo cimitero che il mare rappresenta per genti la cui vita è portata dalla necessità a fronteggiarne gli innumerevoli rischi. Quei morti naufragati, tanto quanto il nocchiero Caronte e quanto il navigatore maledetto del vascello fantasma sono pescatori marinai che trascinano seco una maledizione: una maledizione che si ritorce tragicamente sugli altri navigatori indotti a compiere naufragio dal richiamo e dall'attrattiva esercitata dai primi.

Tali complessi mitici si raccolgono attorno al tema del navigatore-pescatore maledetto. *All'origine del tema in questione sta un'esperienza di sacrilegio riferibile al mestiere dei pescatori. Il fatto si è che l'azione d'immettere entro l'elemento marino quel contributo di umana energia operativamente orientata verso fini economici e laici, quale si esige nella navigazione pescatoria, migratoria o commerciale, si configura sul piano religioso come «violazione» di un regno pertinente ai morti del mare.* Sopra i morti del mare finisce per concentrarsi, sul piano metastorico del mito, l'espiazione del sacrilegio commesso e da compiersi dalle umane generazioni. Così il navigatore maledetto il quale salpa destinato a non tornare a riva mai più, avvera e riscatta, nel mito, il rischio dal quale si sente turbato e posseduto il pescatore marinaio di culture più o meno arretrate, ogniqualvolta si accinga a salpare dalla sicura riva verso un precario viaggio, per vie cariche d'insidie e pericoli, sopra un mezzo malcerto. Un eterno vagare per le vie del mare, una periodica serie di ripetuti e sempre falliti tentativi di approdo formano la «maledizione» del vascello dei morti. Attraverso i catastrofici eventi, insomma attraverso i naufragi che costellano il dramma vitale delle generazioni di pescatori, la ciurma di spiriti e scheletri va rinnovandosi a grado a grado, il mito ritrova la sua periodica, gravosa conferma.

In tal modo si configura, presso le culture primitive, arcaiche e moderne di piccoli navigatori pescatori, il tema mitico di un ritorno collettivo dei morti, che è un riemergere di essi dal mare.

Vero è che le date d'Ognissanti e del Natale, attribuite al ritorno dei morti nel mare, sono determinate da componenti religiose cristiane e moderne. A parte il Natale, la data della festa dei morti al due novembre trae origine dalla popolarizzazione e dalla rielaborazione cristiana, per opera della chiesa

francese e poi di altre nazioni, del Capodanno celtico (*Samhuin*) tramandatosi fino al Medioevo nel folclore francese[33]. Tuttavia entrambe le date (Ognissanti, Natale) attribuite al ritorno dei morti fra i pescatori trovano appoggio sull'esperienza, viva e attuale, di burrascosità della stagione invernale tra novembre e dicembre: per cui tale stagione segna in certo modo, per i pescatori mediterranei, una fine e un reinizio dell'attività annua, quasi un rudimentale Capodanno dei pescatori.

Quanto al tema in se stesso dei morti tornanti sul mare, esso si appoggia su un fondo di credenze di gran lunga più arcaico di ogni politica religiosa ecclesiastica. Tra genti dedite alla vita marinaresca, dal folclore del navigatore maledetto o dei teschi uscenti dal mare si risale necessariamente al mito classico di Caronte, e da questo alla credenza primitiva dei morti tornanti in un battello dal mare. Si tratta di credenze tuttora vive, come s'è visto, fra popolazioni oceaniane e non solo oceaniane, che dal mare traggono sussistenza e ragione di vita.

Tra queste popolazioni, certo immuni quanto al tema in questione da influsso di cultura occidentale, il ritorno dei morti dal mare o in genere il ritorno dei morti assume rilievo particolare in rapporto alla religione del Capodanno. Tra gli Eschimesi e gli Indiani del nordovest il ritorno dei morti pur non assumendo (più?) coloritura specificamente marina, coincide tuttavia strettamente con le tempeste della stagione invernale. Fa parte di un rituale di Capodanno e – come fra i pescatori mediterranei – rientra nell'ideologia dell'inverno. In altri casi, cioè nei culti profetici melanesiani e nel mito eddico di fine e rinnovamento del mondo, il ritorno dei morti dal mare rientra in un Capodanno irrepetibile e cosmico che tuttavia lascia scorgere i suoi addentellati storici con l'esperienza di fine d'anno e di stagionale rinnovamento di vita.

In tutti i casi il tema della nave dei morti o della resurrezione di spettri dal mare risulta in originario rapporto con l'esperienza del mare come regno clandestino dei naufraghi morti. La periodicità del loro ritorno è in rapporto con periodi particolarmente rischiosi alla pesca ed alla navigazione.

Vi sono formali analogie tra il Capodanno religioso dei coltivatori e dei pescatori.[34] L'offerta primiziale e il ritorno collettivo dei morti, elementi pressoché costanti tra i coltivatori, si ritrovano frequenti, il secondo di essi anzi caratteristico anche tra i pescatori.

Tuttavia grandi e sostanziali sono le differenze, in ragione delle diverse esperienze lavorative annuali dei due tipi di civiltà. L'offerta primiziale va ai morti tra i coltivatori, al mare (Eschimesi, Indiani del nordovest[35]) o ai morti (Tuamotu, Kiwai) tra i pescatori. Gli spiriti sorgono dalla loro dimora terrestre tra i coltivatori, risalgono dagli abissi del mare tra i pescatori. Infatti presso le civiltà pescatorie si configura il tema del « battello dei morti ».

Ma al di là delle differenze morfologiche si risale agevolmente a differenti esperienze esistenziali. Presso i coltivatori la festa è cessazione di contatto operativo tra uomini e terra. Ma tra i pescatori il contatto operativo si svolge tra uomini e mare. Quando perciò la crisi si avvera tra questi ultimi e cessa il rapporto operativo col mare, l'impegno mitico-rituale subentra alle operazioni profane: allora dal clandestino loro regno abissale, ove menano un'esistenza di oblio durante il tempo profano, i morti annegati si ridestano e sorgono. Fanno irruzione tra i vivi, in ragione della recettività di questi ultimi al rinnovo d'ogni angosciosa esperienza.

Vero è che il ripetersi di angosciose crisi tra pescatori esorbita in parte dalle condizioni stagionali per entrare in un rapporto più ampio con la rischiosità e soprattutto con la tempestosità dell'elemento marino. Perciò l'esperienza della nave dei morti non è univocamente limitata alla precisa calendarialità del Capodanno – o notte invernale dei morti –, ma può ripetersi omologamente ad ogni occasione d'intensa rischiosità, e in definitiva ad ogni tempesta da cui ci si lasci cogliere in mare.

Parallelamente ma diversamente i morti nelle civiltà agricole sorgono dalla loro dimora terrestre che li cela alla vista nel corso del tempo profano.

Per i coltivatori è la terra, come regno dei morti e come oggetto dei lavori agricoli, che nel momento sacrale si carica d'una sua potenza minacciosa. Ciò avviene in ragione e ad espiazione del lavoro «sacrilego» compiuto su di essa dagli uomini. Per i pescatori parallelamente è il mare, come regno di morti e come oggetto – pur esso – di un lavoro umano imprimente ad esso un valore economico, che si carica nel momento sacrale di potenzialità minacciosa. Esso si configura, nel momento mitopoietico, come potenza che scarica i suoi morti nascosti a espiazione del sacrilegio perpetrato dalle umane generazioni intese al proprio lavoro di pesca, di caccia marina, e comunque di navigazione.

Eterogenee esperienze profane presiedono dunque, nel caso dei coltivatori

e dei pescatori, a formazioni religiose in parte somiglianti tra loro, ma che conviene storiograficamente distinguere nella loro autonoma genesi e nella reale indipendenza del loro significato culturale. Ciò che crea analogia nella religione di Capodanno e dei morti, fra i coltivatori e i pescatori, è un'analogia di esperienze esistenziali. Un analogo complesso dei morti tornanti periodicamente a terrore dei vivi alligna – pur con differenze morfologiche notevoli – tra i coltivatori e tra i pescatori. Ciò sta in rapporto col fatto che gli uni e gli altri sono portati professionalmente a dover «violare» un elemento – rispettivamente la terra e il mare – che si configura tra essi come sede dei morti.

Le cose mutano grandemente se si considerano società viventi con differente regime economico, sia che si tratti di caccia-raccolta sia di pastorizia nomade.

Il lavoro economico dei cacciatori tropicali implica infatti un rapporto operativo particolare con la macchia o foresta. Si sviluppa pertanto fra essi un'ideologia del «sacrilegio» o della «violazione» della foresta. Tale ideologia trova espressione concreta, a quanto s'è visto, nel complesso religioso del Signore degli animali, che è anche Signore della foresta.

Per i pastori nomadi d'altra parte si crea un rapporto operativo con la natura del luogo – tundra, steppa, deserto, montagna ... –. È un rapporto operativo il quale assume differente configurazione ideologica e ha il suo particolare punto di crisi nell'angoscia delle distanze da percorrersi, nelle imprevedibili vicissitudini del nomadismo. Tali esperienze trovano, a quanto s'è visto, concreta espressione religiosa nel complesso dell'Essere Supremo celeste onnisciente.

Tuttavia né fra i cacciatori né fra i pastori nomadi s'instaura quella relazione stringente e ambivalente, operativa e sacrilega, tra «luogo economico» (di caccia o allevamento) e «luogo (clandestino o ufficiale) dei morti», quale si pone tra il mare navigabile e i pescatori, tra la terra coltivabile e gli agricoltori. *La mancanza o comunque la irrilevanza culturale, sia fra i cacciatori che fra i pastori di un tema religioso del ritorno collettivo dei morti va dunque messa in relazione storiograficamente con la mancata esperienza, fra entrambi i generi di civiltà, di un rapporto economico, operativo diretto con luoghi per natura (mare) o destinazione (terra) riconosciuti come dimora collettiva di morti.*

NOTE

1. Vedi le manifestazioni primitive (di questo tema) raccolte nella Parte III Cap. IV. Per il ritorno collettivo dei morti nel Capodanno di civiltà agricole d'ordine storico e antico, cfr. la sintesi di M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 106-7, 112-4 (Slavi, Iran, India, Grecia-Roma, Giappone, Germani).

2. Per gli Ostiaki, Voguli, Ugro-Finni in genere, cfr. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, (FFC 41), Helsinki, 1921, vol. I, pp. 70, 199-203; per gli Uralo-Altaici, cfr. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, (FFC 125), Helsinki, 1938, pp. 365-6, 369 sgg.

3. U. Harva, *op. cit.*, p. 380.

4. J. G. Frazer, *The fear of the dead*, London, 1933.

5. E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1948.

6. Per cerimonie d'iniziazione fra gli Arunta, cfr. Spencer-Gillen, *The Northern tribes of Centr. Australia*, London, 1904, pp. 212 sgg. Per il rito Jieraeil dei Kurnai, cfr. A. Howitt, *The native tribes of S. E. Australia*, London, 1904, pp. 616 sgg. Inoltre cfr.: Howitt, *op. cit.*, pp. 516 sgg. (rito Kuringal degli Yuin); R. H. Matthews, *The Bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe*, «J.R.A.I.», 24, 1894, pp. 411; 25, 1895, pp. 318 sgg.; *Keeparra ceremonies of initiation*, «J.R.A.I.», 26, 1897, pp. 320 sgg.; *Toara ceremony*, «Amer. Anthropol.», 2, 1900, pp. 144 sgg.; *The Burbung of the Wiradjuri tribes*, «J.R.A.I.», 25, 1895, pp. 295 sgg.; 26, 1896, pp. 272 agg. (riti iniziatici dei Kamilaroi, Chepara, Wiradjuri); N. B. Tindale, *Initiation among the Pitjandjara natives, of the Mann and Tomkinson ranges in S. Austr.*, «Oceania», VI, 2, 1935, pp. 199 sgg.; M. and R. Piddington, *Report on field work in West. Austr.*, «Oceania», II, 3, 1933, pp. 342 sgg.; *Karadjeri initiation*, «Oceania», III, 1, 1933, p. 46 sgg. Per cerimonie d'iniziazione fra gli Yamana e i Selknam della Terra del Fuoco, cfr. M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, vol. I, *Die Yaman*, Wien 1937, pp. 940 sgg; vol. II, *Die Selknam*, Mödling 1951, pp. 94 sgg.; J. Haekel, *Jugendweihe und Männer fest auf Feuerland*, «Mitth. Oester. Ges. Anthr., Ethn. u. Prähist.», 1947, pp. 84-114)

7. I. Schapera, *The Khoisan peoples of South Africa*, London, 1930 (1951), p. 123.

8. Schapera, *op. cit.*, pp. 182-6, 192.

8 bis. M. Eliade, *Birth and rebirth. The religious significance of initiation in human culture*, New York 1958, pp. 28-30.

9. K. P. Emory, *Tuamotuan religious structures and ceremonies*, «B. P. B. Mus. Bull.», 191, 1947, pp. 68-9.

10. D. Malo, *Hawaiian antiquities*, pp. 209-10.

10 bis. Lanternari, S.M.S.R. 1956, par. 8.

11. J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1957, II, p. 394, I, p. 285; *L'Edda, Carmi Norreni*, Firenze, 1951, pp. 7-8, 44, 316 nota 223.

12. De Vries, *op. cit.*, I, p. 154. Per quanto si tratti di usanza ampiamente diffusa un po' ovunque anche tra civiltà continentali (per esempio Ostiaki e Voguli, cfr. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, Helsinki, 1921, I, pp. 157-8), qui interessa sottolineare le

sue origini da civiltà marittime e marinare. Di secondarietà di tale usanza per gli Ugri parla lo stesso Karjalainen, *ibid.*

13. *L'Edda*, *ibid.*, p. 44, vv. 178-9; p. 9, vv. 235-6.

14. De Vries, *op. cit.*, I, 448, 455 (Capodanno), I, p. 449 (ritorno dei morti), I, pp. 452, 466-7 (conflitto simbolico delle stagioni).

15. Maria Savy Lopez, *Leggende del mare*, Torino, 1894, p. 199.

16. Savy Lopez, *ibid.*

17. Savy Lopez, *op. cit.*, pp. 196-7.

18. Numerose leggende nordiche, nonché del Veneto e di Sicilia, pertinenti a vascelli fantasmi emersi da navi affondate sono raccolte in Savy Lopez, *op. cit.*, pp. 163-182.

19. Savy Lopez, *op. cit.*, pp. 179-80 (il corsivo è mio). Per temi mitici analoghi, v. anche pp. 186, 190-3.

20. H. F. Feilberg, citato in: S. Thomson, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhagen, II, 1956, p. 472.

21. Thomson, *op. cit.*, II, p. 427.

22. Savy Lopez, *op. cit.*, p. 72. Per altre apparizioni leggendarie del genere, cfr. pp. 73-83.

23. Savy Lopez, *op. cit.*, p. 163.

24. Savy Lopez, *op. cit.*, p. 186.

25. Caronte è figura mitica relativamente recente nella cultura greca. Omero lo ignora, è in auge nel teatro ateniese, Polignoto lo rappresentò a Delfi nell'affresco dell'Oltretomba, col remo e il berretto da marinaio mentre accoglie le anime nella barca. Differente, di natura demoniaca è il *Charun* Etrusco, che influenzò Virgilio nella sua descrizione (*Eneide* VI). Ha carattere mostruoso, demone in fogge animalesche. La figura di Caronte come barcaiolo proviene dall'escatologia egizia (Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités greques et romaines*, I, 2, pp. 1099-1100; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, III³, Stuttgart, 1899, pp. 2176-80). Nei «testi dei Sarcofagi» (Regno Medio, 2200-1800 a. C.) e nei «testi delle Piramidi» è usuale la rappresentazione del morto che s'intrattiene a colloquio con un traghettatore dei morti che si rifiuta di traghettare (H. Kees, *Totenglauben und Jenseits vorstellungen der alter Aegypter*, Lipsia, 1926, pp. 111-2, 229, 275 sgg.).

26. Per questa e altre documentazioni sono stato costretto, in mancanza di testi, a ricorrere a tesi di laurea cortesemente poste a disposizione dall'Istituto per le Tradizioni popolari dell'Università di Roma. In parte ricorro a ricerche dirette di studiosi o studenti, non pubblicate. Per quanto detto finora, cfr. A. M. Albertini, *Usi, tradizioni, costumi dei pescatori di Pescara*, tesi di laurea, Roma, 1949-50, pp. 104-5.

27. A. Speziale, *Vita del popolo marinaro del litorale d'Abruzzo*, tesi di laurea, Roma, 1938-39, pp. 96, 97 sgg.

28. *Ibid.*, p. 99.

29. G. Manfredi, *Le tradizioni dei pescatori di Ortona*, tesi di laurea, Roma, 1953-54, pp. 66-7.

30. S. La Sorsa, *Folklore marinaro in Puglia*, «Lares», I, 2-3, 1930, p. 41.

31. T. M. Bartolucci, *La vita dei pescatori marchigiani*, tesi di laurea, Roma, 1949-50, p. 120.

NOTE

32. Il resoconto appartiene a un manoscritto del prof. G. Vespasiani. Vi ho sostituito il tempo passato con il presente sul fondamento di testimonianze attuali collaudate e fornitemi per la stessa località dalla signorina A. M. Rocchetti, la quale mi fornisce anche le successive informazioni circa Porto San Giorgio e altre località marchigiane.

33. J. Vendriès, *La religion des Celtes. Les religions de l'Europe ancienne*, III, Paris 1948, pp. 313-4; cfr. per l'origine della festa dei morti, il mio saggio in: S.M.S.R., 1953-54, p. 19 nota 2, con bibliografia citata.

34. Tra i «pescatori» s'intendono per semplificazione annoverati anche i cacciatori marini come gli Eschimesi.

35. Fra i Kuakiutl si gitta in mare un involto contenente parti di salmoni colti alla prima pesca dell'anno: cfr. *Offerta primiziale*, Cap. II.

36. Si veda R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 636 sgg., 391.

2. *L'ORGIA NEI SUOI CONTESTI ETNOLOGICI*

a) Orgia come danza

Qualunque cerimonia religiosa tra civiltà anche le più arretrate, come quelle della caccia-raccolta, si fonda sul raggiungimento di un particolare stato di esaltazione psichica (trance o estasi) da parte del gruppo partecipante. Qualsiasi cerimonia religiosa è originariamente legata dunque a tecniche orgiastiche, variabili caso per caso. Mediante esse si realizza quella particolare atmosfera irrazionale del rito, entro cui si rinnovano, attraverso una condizionata e provvisoria «evasione dal mondo», le fondamentali esperienze mitopoietiche necessarie al gruppo onde fronteggiare le varie crisi vitali cui trovasi esposto.

Pertanto anche il rito di Capodanno, non meno di ogni altra manifestazione rituale, già tra civiltà viventi allo stadio della caccia-raccolta presenta i suoi caratteri orgiastici. Le particolari tecniche esaltative (od orgiastiche) proprie, come si è a suo luogo mostrato, del Capodanno di queste civiltà, si accentrano intorno alla danza, intesa come iterazione mimica e per lo più anche ritmica di mitici eventi. Concorrono all'esaltazione rituale, volta per volta, ingestione di bevande eccitanti (Boscimani, Pigmei), tecniche sciamanistiche (Eschimesi), assordanti rumori (Andamanesi), concorso di voci corali (Selknam) e in genere musica e ritmo (Australiani): questi ultimi elementi essendo per lo più intrinseci della danza ad ogni suo stadio.

Può dunque ben dirsi che fin nelle civiltà religiose di tipo più arcaico (s'intende, nei limiti della documentazione etnologica) il rito o «festa» è essenzialmente una manifestazione di «orgia», e soprattutto di «danza».

La danza con le sue implicanze volta per volta coreografiche, artistiche, ludiche, drammatico-rappresentative e con le sue suggestioni erotiche, esaltative, evasionistiche, resta come sostrato comune nei riti di Capodanno delle varie civiltà, sia dell'allevamento sia della coltivazione fino alle fasi economico-sociali più complesse e avanzate, al livello della storia religiosa antica e del folclore moderno.

b) Orgia alimentare

Nella festa di Capodanno quale si presenta presso culture di cacciatori-raccoglitori manca di norma l'orgia nei suoi aspetti alimentare e sessuale.

L'orgia alimentare, intesa nel senso di banchetto collettivo di prodotti vegetali o di carni (senza considerare bevande o altri prodotti eccitanti) assume invece un suo proprio rilievo nelle civiltà coltivatrici (sempre con riferimento alla festa di Capodanno). Il fatto è che l'orgia alimentare implica, anzi sancisce l'ottenimento simultaneo di una considerevole quantità di cibarie. Si tratta insomma di un particolare istituto culturale, legato a determinate condizioni di fatto, quali tra le civiltà della caccia tendenzialmente mancano, mentre sono tipiche invece delle civiltà coltivatrici. Ciò che costituisce la condizione di genesi per l'orgia alimentare è quella sorta di repentino, favorevole, sconcertante mutamento di condizioni generali del gruppo («colpo di fortuna», come altrove dicemmo), che deriva da un lavoro collettivo e metodico giunto al prodotto. I coltivatori presentano condizioni particolarmente favorevoli allo sviluppo di un istituto come l'orgia alimentare. Altrettanto impropizie, rispetto ad analogo sviluppo, sono all'opposto le condizioni di genti dedite alla caccia-raccolta, in ragione della precarietà e discontinuità dei loro prodotti alimentari: soprattutto in ragione del fatto che per essi un pur abbondante prodotto di caccia o raccolta giammai induce una così durevole e rilevante trasformazione di stato, quale si dà presso i coltivatori ad opera del raccolto, in sé riassuntivo di un annuo lavoro e destinato a migliorare per mesi la situazione alimentare del gruppo.

Perciò nelle civiltà della caccia-raccolta l'istituto dell'orgia alimentare o del tutto manca, o comunque non ha né una sua propria configurazione né un rilievo culturale ben determinati.

Resta ora a vedersi l'orgia alimentare in rapporto a civiltà pastorali. Nel caso dei pastori nomadi asiatici, a primavera in occasione del Capodanno un pasto cerimoniale si accompagna con il sacrificio e con l'offerta primiziale (vedi *Offerta primiziale nelle civiltà dell'allevamento*). Del resto analogo pasto cerimoniale si ripete per ciascuna occasione sacrificale. Una vera orgia alimentare tra i pastori asiatici è congiunta con ogni uccisione rituale (o sacrificio) di animali allevati. In quanto pasto cerimoniale, l'orgia dei pastori nomadi assorbe in sé l'ideologia del sacrificio. Tramite suo viene tolta ogni

profana realtà all'atto alimentare, il quale risulta trasposto su un piano di esaltazione religiosa, «festiva». In tal senso gli allevatori-pastori non consumano carni di animali allevati se non in occasioni ritualizzate, «festive».

L'orgia alimentare dei pastori, nonché degli allevatori sedentari (praticanti anche agricoltura, per esempio allevatori di suini) è un frenetico banchetto collettivo a base di carne animale. Esso è periodico, e nella sua periodicità risponde ad una peculiare esigenza religiosa. Per ragioni ideologiche, riferibili a un'esperienza di sacrilegio connessa per loro al consumo di animali allevati, gli allevatori e i pastori sono indotti a intervallare e concentrare in determinati periodi *sacrali* le uccisioni ed i congiunti banchetti. Nel caso di coltivatori-allevatori di suini (v. *Festa dei maiali*, Parte II, Cap. II, *Conclusione*) alcune precise determinanti sociali, la spinta alla competizione individuale, la tendenza a costituire un'aristocrazia plutocratica (di possessori di animali) esercitano un ruolo decisivo nella periodicità dei consumi. Tra allevatori e pastori comunque si istituiscono, sul fondamento delle suddette esigenze religiose o sociali, vere carneficine di animali allevati. L'orgia alimentare per essi rientra nel complesso del sacrificio e concorre, come avviene anche per i coltivatori, alle tecniche di esaltazione rituale.

c) Orgia sessuale

Si è detto già e ripetuto che le civiltà della caccia-raccolta non praticano di norma orgia sessuale nel rito di Capodanno.[1] Neppure il rito di Capodanno dei pastori dell'Asia comprende l'orgia sessuale. Costoro praticano bensì in tale occasione – e con loro generalmente i popoli nordici anche agricoli di affine ambiente climatico – un tipo di orgia competizionistica che da un lato – mediante finti combattimenti e gare sportive – assorbe il potenziale guerresco proprio del gruppo, mentre dall'altro, nel suo contenuto religioso, si rifà all'esigenza di rinnovare una stagione di tenebre ormai in declino con una stagione luminosa, ritualmente in tal modo fondata. Non per nulla le competizioni e gare primaverili di Capodanno caratterizzano soprattutto le civiltà nordiche dell'Eurasia e dell'America che fortemente risentono dell'alternante contrasto fra estate ed inverno: non per nulla tali competizioni culminano nella vittoria simbolica della luce sulle tenebre.[2]

Quanto all'orgia sessuale e al complesso religioso del sesso, oggetto della

nostra attuale considerazione, sia dell'una che dell'altro si danno numerose e complesse manifestazioni presso civiltà di cacciatori. Vere forme di orgia sessuale coronano i riti di pubertà femminili per esempio tra gli aborigeni australiani. Ivi la fanciulla inizianda, dopo avere subito l'incisione rituale della vagina, soggiace al coito successivamente da parte di alcuni defloratori ufficialmente designati, in base a particolari criteri parentali e sociali, dal suo futuro marito. Ciò si verificava presso le tribù Arunta, Loritja, Ilpirra dell'Australia centrale.[3] Fin da questo esempio appare che l'orgia sessuale è in qualche rapporto con l'istituto matrimoniale. Insomma non si tratta di orgia promiscua, ma anzi di un'oculata scelta, da parte del futuro marito, di individui socialmente indicati. In questa maniera cerimoniale si avvia la ragazza a vita coniugale ordinata. Inoltre si scorge un altro elemento, cioè che l'orgia sessuale vale a fondare, in certo modo «a rovescio» o per controprova, l'istituto familiare. In sostanza l'orgia funge da premessa e condizione di quel suo opposto culturale preciso che è il matrimonio regolarmente ordinato.

L'orgia sessuale dei cacciatori australiani è un istituto rituale che trova la sua controparte nei miti. La mitologia della tribù di Ooldea nell'Australia centrale narra di un antenato, Kidili, che avrebbe perseguitato un gruppo di donne tentando di congiungersi con tutte, ma gli eroi culturali Watikutiara, giunti in soccorso delle donne, evirarono il tentatore tagliandogli l'organo sessuale e ammonendo che «non ci si deve unire promiscuamente con donne di qualsiasi gruppo, ma bisogna scegliersi la donna secondo le norme matrimoniali».[4] Il mito getta luce sul rito anzidetto: l'orgia sessuale rappresenta il momento negativo di un istituto fondamentale, quello del matrimonio regolato da precise norme sociali.

Tra i Dieri (Australia centrale) si narra nel mito che un antenato il quale tentò di deflorare tutte le donne finì per essere scacciato da esse e si evirò.[5] Presso i Mularatara, altra tribù dell'Australia centrale, un attore rappresenta, in un'azione mimica, l'antenato Katu-tjina. Di costui narra il mito che, in stato di perpetua eccitazione sessuale, mentre dava la caccia a un gruppo di donne, ebbe a perdere l'organo sessuale, spezzatoglisi e pietrificatosi. L'attore ripete l'azione mitica fornito di un fallo ligneo.[6] Il tema della pietrificazione del maschio che compie orgia sessuale ritorna in un mito Arunta. Vi si dice che un antenato-canguro operava l'iniziazione puberale alle ragazze, e con

ognuna di esse successivamente intratteneva rapporti sessuali. A un certo punto egli si trasformò in vero canguro, le donne divennero cani e presero a inseguirlo. Ognuna che lo raggiungeva gli dava un morso. Egli cercò di rifugiarsi presso un gruppo di donne con cui non aveva avuto rapporti: protetto da esse, finì tuttavia per trasformarsi in pietra.[7] Di nuovo dunque l'orgia sessuale appare come elemento rituale (connesso con l'iniziazione) e opposto alla vita normale, anzi perciò stesso punito.

La grande cerimonia *Ltata* degli Arunta, con l'analogo rito *Wuljankura* del gruppo occidentale nonché dei Loritja, costituiscono le uniche occasioni nelle quali le donne partecipano a pubblici riti, e vi hanno parte saliente. La cerimonia in questione si esegue per lo più in occasione di un'abbondante raccolta di frutti vegetali, radici o vermi operata da donne. Essa viene celebrata appunto sul luogo in cui è stata effettuata la raccolta. Il rito legalizza un'eccezionale sfrenatezza sessuale, per cui a turno alcune donne divengono proprietà comune e provvisoria degli uomini, salvo per coloro che abbiano relazioni di stretta parentela con esse.[8] Tale è l'informazione di Spencer e Gillen. Ma Geza Róheim è in grado di precisare che nel corso del rito *Ltata* la forma più comune di licenziosità sessuale consiste non nell'unione indiscriminata di donne e uomini, bensì propriamente in un regolare e ben condizionato scambio delle mogli, per cui un uomo può richiedere da un altro la di lui moglie, ma l'otterrà a condizione che offra in cambio la propria a lui.[9] Il rito consiste in danze maschili e separatamente femminili, in cui con rifacimento di azioni mitiche si esprime una magia amorosa e si pongono le premesse per l'orgia che segue.[10] Anche in tal caso pertanto orgia e istituto matrimoniale si completano vicendevolmente, la prima fornendo al secondo convalida rituale, pur attraverso una provvisoria negazione del medesimo.

Tali le più antiche manifestazioni di orgia sessuale tra gli indigeni australiani. Del resto l'accento posto sull'elemento fallico in molteplici pratiche rituali come la circoncisione e la subincisione, il significato fallico riconoscibile nel *churinga* e nel mitico serpente datore di pioggia e creatore degli uomini,[11] questi vari elementi non fanno che dare rilievo al complesso mitico-rituale del sesso presso i cacciatori-raccoglitori australiani. L'elemento fallico è inoltre clamorosamente evidente in un rito di masturbazione simbolica collettiva riportato dal Basedow[12] relativamente alle tribù del golfo

di Cambridge: esso viene eseguito con falli lignei da un gruppo di uomini, fino a provocare su di sé uno stato di vero orgasmo.

La stessa recente orgia sessuale del rito Kunapipi nell'Arnhem Land, la quale coinvolge tutti i membri del gruppo in promiscuità cerimoniale con donne normalmente per essi interdette e con scambio di mogli,[13] geneticamente dipendente com'essa è da influssi di civiltà agricole d'oltremare e particolarmente indonesiane,[14] anzitutto non fa che riportarsi al mito delle sorelle Wauwalak che compirono incesto con uomini della loro stessa metà matrimoniale e scontarono la pena inghiottite dal serpente Julungul.[15] Il mito viene reimpersonato da ciascuno dei partecipanti al rito, mentre i canti riecheggiano l'azione mitica. In secondo luogo si tratta di un'orgia sessuale nella quale l'amplesso rituale si svolge fra membri sceltisi secondo norme meticolose, che contravvengono deliberatamente a quelle che sono le normali regole matrimoniali. In ciò si ravvisa la sua affinità con le altre forme d'orgia sessuale riscontrate in Australia. Infatti un duplice interdetto di rapporti sessuali vige di norma fra quelli che sono i *partners* di ciascuna coppia dedita all'orgia: essi appartengono alla medesima metà matrimoniale esogamica, essi sono uniti in matrimonio ciascuno con il *partner* dell'altro, secondo la norma dello scambio delle mogli. Pertanto esso è un rituale di collaudo e garanzia dell'istituto classificatorio esogamico: le mitiche sorelle Wauwalak, empie e incestuose, furono infatti inghiottite dal serpente – anche se poi furono rigurgitate – e le donne attrici rappresentano e cantano nel rito la scena del proprio inghiottimento da parte del serpente. Come i riti *Ltata* e *Wuljankura* degli Arunta, l'orgia di *Kunapipi* è un rituale di fondazione e garanzia dell'istituto monogamico. Lo scambio delle mogli avvera cerimonialmente il «rischio» inerente all'istituto della famiglia monogamica:[16] rischio dal quale alla fine del rito ci si garantisce mediante una purificazione collettiva riscattatoria.[17] In terzo luogo l'orgia di Kunapipi è connessa con i riti di pubertà, poiché l'iniziazione dei giovani rientra nel rituale.[18] Infine il valore di fecondità e fertilità del rito e la presenza di una mitica madre creatrice[19] inducono a pensare alle origini agricole d'oltremare proprie del complesso mitico-rituale Kunapipi, origini alle quali lo stesso mito esplicitamente accenna (v. sopra). È tuttavia significativo che la funzione di creatore maschile, di datore di pioggia e vegetazione sia attribuita al mitico serpente Julungul, carico di significato fallico.[20]

L'orgia sessuale degli aborigeni cacciatori-raccoglitori australiani sta dunque in rapporto in un caso (rito Ltata degli Arunta) con l'operazione tipicamente femminile della raccolta di piante o frutti e radici, della quale costituisce il coronamento rituale.

Questo fatto sembra di singolare valore storico. Infatti analogo istituto rituale proprio, con ben maggior diffusione e frequenza, delle civiltà agricole, è congiunto ivi con la religione della terra e della fertilità. Orbene l'orgia sessuale degli agricoltori trova nell'orgia *ltata* delle raccoglitrici australiane l'indicazione di una sua fase d'origine. Insomma, già nelle civiltà economicamente più arcaiche l'orgia sessuale costituisce il momento religioso e rituale culminante di un'attività economica legata intrinsecamente alla terra, cioè della raccolta. La quale a sua volta è l'immediato precedente storico della coltivazione. V'è dunque continuità storica ed equivalenza di significato nei riti di orgia sessuale in genere. Essi infatti rivelano fin dall'origine una relazione di parentela ideologica con la religione della terra.

Tuttavia più comune è tra i cacciatori australiani il caso di orge sessuali in rapporto con riti di passaggio d'età. Specialmente marcato è il complesso del sesso nei riti di pubertà, che hanno presso queste tribù un ruolo di particolare importanza sia ai fini della struttura sociale, sia – ciò che più conta – in rapporto all'attività economica essenziale che è la caccia.

Quest'ultima è infatti prerogativa unica dei maschi adulti, praticamente passati attraverso i riti di pubertà. L'orgia sessuale si accompagna miticamente e ritualmente con il «complesso di castrazione» che ne rappresenta il momento punitivo: mentre essa a sua volta rappresenta soprattutto il momento dell'infrazione incestuosa alle norme matrimoniali. Queste ultime tornano ad essere periodicamente riscattate e convalidate mediante punizione e purificazione rituale. L'orgia di Kunapipi particolarmente contiene una marcata funzione fertilizzante, coincidendo essa annualmente con il ricorrere della stagione arida;[21] ma che tale funzione gli venga originariamente dalla civiltà australiana, quando il complesso agrario del rito proviene da oltremare, sembra idea da scartarsi. Comunque l'orgia sessuale serba la sua funzione normativa e fondatrice comune con le altre manifestazioni d'orgia mitica o rituale dei primitivi australiani, rappresentando anch'essa un'esperienza d'infrazione alle regole, di incesto empio e riscattato.

L'orgia sessuale rappresenta in ambiente australiano tendenzialmente un

coronamento religioso di attività pre-agricole come la raccolta di frutti della terra, ovvero essa s'inserisce nei riti puberali come momento antitetico e abnorme – empio – rispetto alla condotta culturale ordinata. Come tale essa adempie una funzione ideologicamente negativa, e costituisce la ritualizzazione di un «rischio» sociale. Valida e positiva essa diviene nei suoi effetti solo e appunto in quanto ad essa consegua un momento purificatorio.

Comunità sociali come quelle australiane, aventi l'intiera loro struttura sociale, gerarchica, organizzativa basata sulla divisione fisiologica tra maschi impuberi e puberi – soltanto questi ultimi essendo riconosciuti come individui socialmente validi, i primi essendo segregati dal consorzio e affidati alle donne – trovansi, dato l'enorme rilievo pratico e religioso assunto tra esse dal passaggio fisiologico all'età adulta e valida, nella condizione psichica di paventare, nell'esercizio sessuale, la perdita della loro potenza. Ciò significherebbe la perdita dell'età adulta e valida, il ricadere fuori dai margini della società. In siffatte comunità gioca pertanto una parte notevole l'angoscia di castrazione.[22] Essa rappresenta il rischio di tornare uomini invalidi, inetti ai doveri tribali e soprattutto alla caccia, il rischio di rivalicare a rovescio il «passaggio» puberale sancito dal rito specifico.

Il complesso religioso del sesso assume dunque, per gli aborigeni australiani, il valore di un complesso di fondazione e garanzia di pubertà. Esprime il riscatto dall'angoscia di castrazione e del ritorno dell'impubertà.

Non può dirsi il medesimo dell'orgia sessuale, accettata ormai definitivamente come elemento positivo e recupero di vitali energie, tra le comunità agricole. Non per nulla infatti l'orgia sessuale rientra nel culto dei morti presso civiltà coltivatrici, e vi esercita un'importante funzione apotropaica e di ripresa verso la vita laicamente impegnata.[23]

Tra i coltivatori l'orgia sessuale rientra come tema rituale precipuo dei riti di fertilità e soprattutto, fra questi, del Capodanno. Senza voler riandare ai rapporti fra riti sessuali (ierogamie, orge collettive, ecc.) e agricoltura, ampiamente illustrati da etnologi e storici delle religioni,[24] ripeteremo con Mircea Eliade che tra i popoli coltivatori «la donna, la fertilità, il sesso, la nudità sono altrettanti centri d'energia sacra, fonti di altrettanti complessi drammatici cerimoniali».[25]

Il rapporto di stretta dipendenza biologica e vitale di uomini e piante –

tra genti agricole – si ripercuote nella religione e fa sì che s'identifichino di rimando fecondità e fertilità, donna e terra, coito e seminagione. In tale quadro mitico-rituale il complesso drammatico cerimoniale del Capodanno, tra i coltivatori, contiene l'orgia sessuale. Questa anzi vi appare come tratto caratteristico.

Certamente l'orgia sessuale divide con le altre forme d'orgia (danza, orgia alimentare) la funzione esaltatrice e di recupero: tuttavia in virtù d'essa, come manifestazione di fecondità e di potere vivificante, è ancor più potenziato il riscatto delle umane energie compromesse dalla crisi rituale e dalla culminante venuta dei morti.[26]

Risulta a questo punto dalla comparazione etnologica che l'orgia nella sua espressione elementare di *danza* mimica e ritmica è propria indiscriminatamente di qualsiasi livello etnologico, anche il più arcaico. La danza ha ovunque una prevalente funzione di tecnica estatica, cioè di esaltazione rituale. È un lineamento fondamentale di ogni «festa» in quanto periodo sacrale, nel quale il mito torna a concretarsi nel rito. Come tale, la danza appartiene alla festa di Capodanno a qualunque livello culturale etnologico.

L'«orgia alimentare» manca, o non ha rilievo suo proprio tra civiltà della caccia-raccolta. È invece un tratto culturale tipico di civiltà aventi un sovraprodotto economico annuo il quale matura in modo simultaneo e globale, destinabile al consumo cerimoniale. Come tale, l'orgia alimentare appartiene a civiltà di coltivatori. Essa ha altresì riscontro fra le civiltà di allevatori e pastori, in ragione del fatto che essi generalmente, in ottemperanza a un'ideologia loro propria del «sacrilegio» e del sacrificio, sono portati ad astenersi dall'uccidere e consumare animali allevati fuori da periodi consacrati, concentrando perciò uccisioni e consumo – con vere orge – in determinati momenti sacrali. Fra i pastori nomadi asiatici l'orgia alimentare non appartiene in proprio alla festa primaverile di Capodanno, ma ad ogni festa sacrificale periodica.

Nel caso di (coltivatori-) allevatori sedentari di suini (Melanesiani) essa rientra anche nel contesto della grande festa dei maiali, mentre tra essi stessi può essere tratto saliente della normale festa agraria di Capodanno.

Finalmente la terza e ultima forma d'orgia rituale da noi esaminata, l'«orgia sessuale», appartiene già (almeno nel caso degli Australiani) al livello

culturale della caccia-raccolta. La sua funzione preminente ivi è di negativo collaudo degli istituti monogamici e matrimoniali; ma già vi appare una forma di orgia sessuale (Arunta, rito Ltata) congiunta con attività pre-coltivatrici delle donne, cioè con la raccolta di piante spontanee. Da tale forma si svilupperà l'orgia sessuale dei coltivatori come tratto specifico di una religiosità agraria. Tuttavia, per terminare il quadro relativo al complesso rituale del sesso presso civiltà della caccia, ivi numerosi elementi di religiosità sessuale stanno inseriti nei riti di pubertà. Si tratta di un complesso religioso sessuale che ha per sua funzione preponderante quella di una garanzia cultuale contro l'angoscia di castrazione.

Quanto all'orgia sessuale, tra le varie sue manifestazioni etnologiche non mi è dato rinvenirne alcuna propria di civiltà pastorali dell'Asia.[27] Certamente – e la cosa si dimostrerà interessante – per le suddette civiltà non v'è orgia sessuale nel grande rito primaverile di Capodanno.

L'orgia sessuale assume invece ampio sviluppo e complessa valorizzazione religiosa presso le civiltà che esercitano la coltivazione come forma di economia, e che dall'attività in questione ricevono impronta determinante nel loro mondo ideologico. Presso tali civiltà l'orgia sessuale rientra nella religione della fertilità, ed emerge come tratto caratteristico del rituale. Rientra pertanto nel Capodanno agrario, specialmente valendo come recupero rituale in rapporto con quell'altro peculiare tema religioso del medesimo Capodanno agrario, quale è l'evocazione e la venuta collettiva dei morti.

Da quanto si è venuto esponendo sia circa il tema del ritorno collettivo dei morti, sia dell'orgia nelle sue varie forme, emerge una conclusione: che ciascun tema assume volta per volta, secondo il sistema economico e sociale prevalente nelle singole civiltà, sue differenziate configurazioni e funzioni. In certi casi, per certi livelli culturali, uno o altro dei temi religiosi in questione è totalmente assente, o comunque non si presenta in forme culturali chiaramente individuate e significative. È il caso del ritorno collettivo dei morti rispetto alle civiltà della caccia o della pastorizia nomade: è anche il caso dell'orgia sessuale rispetto a civiltà pastorali.

Riandando a tutto ciò che si è detto riguardo ai due temi o complessi religiosi testé esaminati nonché a quello dell'offerta primiziale a suo luogo considerato, dobbiamo concludere che essi risultano insieme e organicamente

fusi tra loro in un solo e preciso livello culturale, tra quanti da noi sono stati esplorati: al livello dei coltivatori. I tre temi del ritorno collettivo dei morti, dell'orgia sessuale (oltreché danzata e alimentare), della offerta primiziale (ai morti) risultano insieme contesti e organicamente integrati fra loro in un unico e determinato complesso religioso: nel Capodanno di società coltivatrici ed agrarie. Fuori che in detto caso culturalmente determinato e storicamente irrepetibile, ciascuno dei temi stessi trova concrete espressioni in forme autonome, distinte, culturalmente condizionate. Ciascuno di essi assume volta per volta forme differenziate. Per esempio, altro è il ritorno dei morti al villaggio quale si celebra nel Capodanno dei coltivatori, altro il riemergere dei morti in un battello dal mare, tra i pescatori: in definitiva si tratta di temi religiosi distinti ed indipendenti, pur avendo essi vari elementi in comune. Anche l'orgia sessuale presenta contesti a sua volta ben differenziati sia quanto alla forma che alla funzione, da un canto nel rituale «scambio delle mogli» praticato tra i cacciatori australiani come forma di collaudo negativo della famiglia monogamica ed esogamica, dall'altro nell'orgia promiscua dei coltivatori compiuta in un rito di carattere agrario, o addirittura nel Capodanno. Infine l'offerta primiziale si presenta in un contesto di Capodanno sia tra i coltivatori che tra i pastori nomadi asiatici: ma si presenta in un contesto post-venatorio fra civiltà della caccia, ove va ad inserirsi nell'ideologia del sacrilegio commesso cacciando.

Insomma, ciascun tema o complesso religioso ha valore soltanto nella sua distinta e comparativamente delineata individualità culturale.

NOTE

1. L'eccezione degli Eschimesi occidentali concerne una civiltà che ha avuto contatti con culture socialmente complesse, né scevre di lontane esperienze agricole.

2. W. Liungmann, *Der Kampf zwischen Sommer und Winter*, Helsinki, 1941.

3. Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, p. 461; *The Arunta*, vol. I, pp. 93-5; Strehlow, *Aranda und Loritja Stämme*, vol. IV, p. 43; G. Roheim, *Women and their life in Central Australia*, «J.R.A.I.», LXIII, 1933, pp. 234-5.

4. G. Róheim, *The eternal ones of the dream*, London, 1945, p. 42.

5. Siebert, *Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarst. in Zentr.-Austr.*, «Globus», 97, 1910.

6. Róheim, *op. cit.*, p. 45.

7. Róheim, «J.R.A.I.», 1933, pp. 236-7.

8. B. Spencer-F. J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, London, 1938, pp. 96-7.

9. Róheim, «J.R.A.I.», 1933, pp. 209, 215, 226.

10. Róheim, *op. cit.*, pp. 212-4 e sgg.

11. Róheim, *The eternal Ones of the dream*, pp. 80-91, 178-199. Inoltre cfr. il cap. *Il Signore della pioggia nella religione degli aborigeni australiani.*

12. H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, 1925, pp. 288-9.

13. R. M. Berndt, *Kunapipi*, pp. 48-53.

14. Berndt, *op. cit.*, pref. a cura di A. P. Elkin, p. XXIII; R. M. e Cath. H. Berndt, *Sexual behaviour in western Arnhem Land*, New York, 1951, pp. 126, 243.

15. R. M. Berndt, *Kunapipi*, pp. 36 sg., 49.

16. R. M. Berndt, *op. cit.*, p. 53.

17. Berndt, *op. cit.*, p. 56.

18. Berndt, *op. cit.*, pp. 53-6.

19. R. M. e Cath. H. Berndt, *Sexual behaviour* ecc., p. 109.

20. R. M. Berndt-Cath. H. Berndt, *op. cit.*, p. 149.

21. Berndt, *Kunapipi*, p. 39.

22. G. Róheim, *The eternal ones of the dream*, p. 121; *Animism, magic and the divine king*, London, 1930, p. 55; *Women and their life in central Australia*, «J.R.A.I.», 1933, pp. 236-8.

23. V. Lanternari, S.M.S.R. 1953-54,

24. J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris, London* (*The golden bough*, Parte IV); J. J. Meyer, *Trilogie altindischen Mächte und Feste der Vegetation*, I-V, 1919-1925; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 286-7, 303-7.

25. Eliade, *Traité*, p. 287.

26. Vedi, per l'orgia sessuale del Capodanno, il cap. *Festa di Capodanno in Melanesia.*

27. Arduo sarebbe definire le origini pastorali o agricole di eventuali manifestazioni d'orgia sessuale tra genti africane. Il caso altrove da me riportato (*Orgia sessuale, loc. cit.*, p. 13 estr.) di una manifestazione di orgia sessuale praticata tradizionalmente da allevatori del Ruanda (Grandi Laghi) in occasioni funebri, difficilmente può attribuirsi ad origini pastorali, trattandosi di società largamente composite ed esperte di agricoltura.

CONCLUSIONE

La festa di Capodanno è un grande complesso religioso proprio di civiltà ai piú svariati livelli culturali. Esso muta forma, significato, funzione da un ambiente culturale all'altro. Anche mutano rispettivamente forma, significato, funzione i *temi* religiosi onde il complesso stesso è costituito. Variabile e culturalmente condizionato è dunque il complesso di Capodanno. Altrettanto variabili e culturalmente condizionati ne sono i temi costitutivi. Il carattere dell'uno (il complesso) e degli altri (i temi) stanno in funzione del regime economico-sociale di esistenza, in funzione altresì dell'ambiente e delle congiunte esperienze di vita.

Tra civiltà *al livello della caccia-raccolta il Capodanno è un rito di fondazione degli alimenti*: periodicamente attua e ripete i miti di fondazione corrispondenti. La periodicità rituale si adegua alla periodicità naturale delle stagioni, in quanto essa è fattore determinante rispetto all'ottenibilità degli alimenti. Se la religione di Capodanno, a questo livello culturale, è una religione di fondazione degli alimenti, ciò sta in rapporto con il grado di estrema aleatorietà del sostentamento presso tali culture, che infatti ignorano sistemi di autentica «produzione» economica. Tali culture, come s'è visto, non attuano mezzi intesi a «forzare» con ciclica metodicità la natura in vista dell'umano sostentamento. Esse si limitano bensì a organizzare sistemi di «sfruttamento» – più o meno passivo – delle risorse spontanee.

In più casi, oltre a tale fattore economico-culturale, un fattore ambientale viene a dare un'impronta particolare alla religione di Capodanno. Tra molte civiltà della caccia la vita annua economica e lavorativa risente drasticamente di eccessi climatici – sia che si tratti di rigore invernale o di siccità stagionale. Orbene, in questi casi il Capodanno è (anche) un *rito di fondazione della propizia stagione* o di espulsione di quella calamitosa. Il Capodanno fonda rispettivamente le piogge, presso ambienti e culture ove necessità vitali richiedano l'uscita dalla mortifera siccità: espelle il freddo, fonda la mite stagione della rinascita, presso ambienti e culture ove si esiga ansiosamente l'uscita dalla crisi invernale. Nel quadro di tale religione di fondazione, onde il gruppo a Capodanno instaura su piano sacrale un prospero corso dell'anno, ha il suo posto la religione del Sole con la sua tematica di riti solstiziali, con la sua

mitologia, con la cerimoniale riaccensione di fuochi. Si tratta di temi religiosi caratteristici di culture che occupano ambienti nordici o temperati, in cui comunque l'alternarsi di una stagione d'inerzia e tenebre con una di luce e d'intenso impegno lavorativo (sia per i cacciatori sia per i pastori e gli agricoltori) incide drasticamente sulla vita e sulla concezione del mondo.

Ad analoghe esperienze critiche fa riscontro come riflesso culturale una analogia delle formazioni religiose: *solarismo*, *ritualismo solstiziale*, *cerimoniale accensione di fuochi* sono altrettanti temi comuni sia alle civiltà della caccia che della pastorizia nomade o dell'agricoltura (v. Capp. relativi, e: Frazer, *The golden bough*, VII), specie in ambiente nordico o temperato. Il fatto si è che nei suddetti ambienti si fa più determinante che mai il rilievo annuo del sole rispetto alla vita umana, sia in rapporto alla crisi invernale, sia in rapporto alla risoluzione della crisi stessa con l'avvento della primavera. Pertanto la data critica e solenne del Capodanno sancisce, in tali casi, l'ansiosa attesa delle luminose giornate dopo la lunga penombra, con relativa inerzia e difficoltà di vita invernale. Tale è il valore dei riti del fuoco, diffusi fin nel folclore di Capodanno e delle feste annue periodiche di popoli storici o moderni ad alto livello culturale.

In questa religione della luce contrapposta alle tenebre ha un posto speciale un altro tema, particolarmente rilevante e diffuso nel Capodanno dei popoli sia pastorali sia agricoli dell'Eurasia nordica o temperata. Dico il *tema del conflitto simbolico e drammatico dell'estate contro l'inverno*. Per entro la sfera etnologica, lo vediamo emergere in particolare nel Capodanno dei pastori eurasiatici (v. Cap. relativo), ma ha un'area di diffusione ben più vasta – per entro civiltà storiche e moderne – che corrisponde precisamente all'area dei climi temperati o nordici.[1] È tema legato di sua natura alle vicende esistenziali di comunità che sono esposte all'alternarsi di crisi invernale e rinormalizzazione estiva delle proprie attività. Questo tema, rappresentando in forma simbolica la vittoria della luce sulle tenebre mediante coppie o gruppi di competitori travestiti da estate (tinte chiare) e da inverno (tinte scure), rientra a sua volta nel complesso dei riti di fondazione. Instaura l'estate, elimina l'inverno: è da riallacciarsi morfologicamente e funzionalmente ai riti di fondazione delle stagioni (o degli alimenti) che abbiamo visto appartenere in proprio al Capodanno fino dal livello culturale della caccia-raccolta.

A quanto si vede, c'è una tematica del Capodanno che s'instaura già al

livello culturale più arcaico – quello della caccia-raccolta – e si tramanda, pur in forme funzionalmente adeguate alle culture ed agli ambienti più vari, fino al livello dell'agricoltura e della pastorizia. *È il tema o complesso tematico di rifondazione periodica del ciclo vitale.* Su questo, sul significato della sua originalità e della sua perseveranza, torneremo più oltre.

Quanto alle civiltà di tipo «agricolo», fra esse vanno discriminati almeno tre distinti livelli culturali, sia dal punto di vista della struttura economico-sociale, che della corrispondente tematica religiosa propria del Capodanno. Vanno considerate nella loro singolare autonomia storico-culturale:

1. le civiltà e il relativo Capodanno dei *piantatori di tuberi* privi di netta gerarchizzazione sociale, praticanti la tecnica elementare del bastone da scavo;
2. le civiltà e il relativo Capodanno dei *coltivatori con società nettamente gerarchicizzata*, praticanti tecniche agricole (irrigazione di tuberi, o anche cultura di cereali) notevolmente più efficaci, ovvero dotati di economia agricola integrata con allevamento e comunque capaci di assicurarsi un notevole sovraprodotto economico. Il Capodanno religioso presso tali società assume sue peculiari connotazioni, che gli conferiscono una netta autonomia storico-religiosa;
3. infine le *civiltà cerealicole* in sé e per sé. Con esse si perviene al limite estremo delle civiltà convenzionalmente proprie della sfera etnologica, si sfiorano i livelli di civiltà note convenzionalmente come «storiche» (antiche o moderne). In realtà v'è una indistinta continuità tra le une e le altre. Anzi mette conto fin d'ora osservare quanto limpida e chiarificatrice luce ridondi alle civiltà religiose cosiddette antiche e moderne quando e se esse vengano considerate nella continuità storica che loro spetta, nei confronti delle civiltà cosiddette «primitive». In realtà il Capodanno delle civiltà cerealicole al livello etnologico presenta già in pieno sviluppo una sua peculiare tematica, insomma il *complesso religioso solare-tellurico*, che a ben guardare forma il sostrato religioso delle civiltà storiche antiche nonché – per i residui pagani sopravvissuti – del folclore moderno.[2]

Vediamo più davvicino in che cosa consistano le peculiarità del Capodanno nelle tre forme e nei tre distinti livelli culturali.

La grande festa di Capodanno di «civiltà viventi della coltivazione di tuberi» e radici sotterranee (praticanti la tecnica del bastone da scavo) è impron-

tata alla religione della terra e dei morti. Nella mitologia tellurica (cfr. per esempio il mito di fondazione della festa Milamala e gli altri miti d'origine melanesiani), nel tema del ritorno collettivo dei morti v'è il riflesso religioso di esperienze di ansietà rivolte alla terra e alle potenze ctonie per eccellenza. Infatti dalla terra e dal suo tenebroso potere, per queste popolazioni, emana un prodotto destinato a serbare l'incertezza dell'imprevedibile fino al momento del raccolto: un prodotto per di più notevolmente aleatorio, malgrado l'impegno tecnico dei coltivatori. Infatti alla tecnica per quanto sapiente del bastone da scavo si oppone, da parte degli agenti naturali, una gravosa serie di imponderabili che l'uomo può solo passivamente accettare, paventandone via via la minaccia. Pertanto presso tale livello culturale l'operazione di scavo e di raccolta dell'annuo prodotto assurge al ruolo di supremo momento critico, dando il via ad una fase di libera, frenetica emotività. Tanto più che sull'orizzonte psichico della comunità lavoratrice incombe, ad intensificare la crisi emozionale, la prospettiva di un'imminente ripresa del ciclo lavorativo. È così che l'esperienza collettiva, volta nel contempo e concitatamente al passato e al futuro, in un implicito riesame retrospettivo dell'opera compiuta, in una prospettica anticipazione del da farsi che incombe, esce dal livello profano, assurge al livello del sacro e della mitopoiesi. S'instaura a tal punto la *religione del Capodanno agrario, con il suo tipico orgiasmo sessuale, con il suo richiamo alla religione dei morti, con l'offerta primiziale agli spiriti tornanti tra i vivi.*

Dunque presso le civiltà di piantatori (di tuberi e radici) emergono i *temi tellurico, funerario, sessuale, primiziale del Capodanno*; e ciò avviene in ragione di un'esperienza lavorativa che lega l'uomo alla terra (tema tellurico), la vita alla morte (temi funerario e primiziale), da cui si riscatta nuova vita (tema sessuale).

Certo, tale tematica si protrae, come sostrato religioso comune, anche alle manifestazioni di Capodanno a livelli culturali ulteriori, i quali abbiano in comune con quello ora visto la fondamentale esperienza della coltivazione di piante. Infatti sia tra le civiltà coltivatrici socialmente gerarchicizzate, sia tra le civiltà cerealicole (più o meno gerarchicizzate) i temi tellurico, funerario, sessuale, primiziale, si riaffacciano. Essi fungono da nucleo originario, attorno e sopra cui altri eventuali temi specifici hanno messo radice, in funzione di altrettante nuove, eterogenee esperienze di vita.

Se ora prendiamo a considerare nella sua autonomia storico-culturale le *civiltà coltivatrici dotate di netta stratificazione sociale*, l'impronta caratteristica del Capodanno a tale livello appare data dal *tema di unificazione sociale* e dalla *presenza di un re sacro o divino*. Quest'ultimo opera come centro d'unione e di convergenza di centrifughe tendenze classistiche, espresse dallo stesso processo di gerarchizzazione. Nel quadro di tale complesso di unificazione sociale il tema primiziale si trasforma in un'offerta al re, agli antenati regali, alle divinità: mentre intorno al re – che è anche rappresentante delle divinità o intermediario tra esse e i sudditi – si rinsaldano, mediante manifestazioni formali, i vincoli di solidarietà interclassistica ad opera dei gruppi, delle gerarchie, dell'esercito, dei sudditi anonimi. Dal punto di vista religioso è da prendersi in considerazione la comparsa, appunto a tale livello culturale, di autentiche «figure divine».

Abbiamo detto che l'offerta primiziale di Capodanno è rivolta (anche) alle figure divine. Siamo di fronte a religioni «politeistiche», dotate di un certo numero di qualificate «divinità», in luogo degli «eroi culturali» pertinenti ai livelli di civiltà religiosa di tipo più arcaico (cacciatori, coltivatori con società non gerarchicizzata), o dell'Essere Supremo celeste pertinente ai livelli della pastorizia nomade. Non è qui il luogo d'indagare circa le radici religiose, il significato, la particolare natura del «politeismo». Il complesso problema merita d'essere affrontato da altri, in altra sede, su basi storiche ed etnologiche. Tuttavia si avverta fin d'ora quali componenti culturali e sociali la comparazione etnologica indica come proprie del «politeismo». Questo ultimo, o formazioni religiose riportabili ad esso, fanno la loro comparsa precisamente tra civiltà le quali vivono di agricoltura e si trovano ad una fase di marcata gerarchizzazione sociale. Resterà dunque a vedersi, da chi vorrà farlo, in qual senso ed in quale misura il pantheon politeistico rifletta su piano religioso la stessa gerarchia sociale. Certo esiste un non casuale rapporto di adesione tra figure divine e gerarchizzazione sociale.[2 bis]

Per tornare al Capodanno di società gerarchicizzate di cui stavamo parlando, in esso – in conclusione – riscontrasi un *complesso agrario* di fondo, comune anche al Capodanno di livelli agricoli socialmente più semplici. Lo si ravvisa fra l'altro nella periodicità intimamente legata al raccolto. Sopra il complesso agrario in questione si è imposto lo specifico *complesso di unificazione sociale*. Questo si appoggia alla periodicità calendariale del Capo-

danno agrario, perché l'esperienza agraria resta fondamentale nella strutturazione dei fatti religiosi presso qualsiasi civiltà agricola. Il complesso di unificazione sociale adempie periodicamente un'esigenza culturale precisa, di fronteggiare su piano religioso la *minaccia di disgregazione sociale o anarchia*, cui la società, ad opera della sua struttura classistica, trovasi naturalmente esposta. Dunque anche in tal caso, come nei precedenti, la tematica del Capodanno religioso è culturalmente condizionata e storicamente giustificabile.

Quanto infine alle *civiltà cerealicole*, in esse il Capodanno – sempre sul fondamento comune proprio dei riti agrari di fine e inaugurazione tra due cicli lavorativi – si carica di alcune particolari connotazioni tematiche che gli conferiscono una sua autonomia culturale e storico-religiosa. Sono peculiari di esso il tema mitico della nascita dei cereali dal cielo-sole, il tema mitico-rituale delle nozze del Cielo e della Terra (o della fratellanza Sole-Terra, come nella mitologia giapponese), il mitico viaggio sotterraneo annuo del dio solare con il suo annuo ritorno, la mitica identificazione tra ciclo del sole e ciclo agronomico, oude la scomparsa del (dio–) sole induce sterilità sulla terra, lutto, attesa, laddove il suo ritorno riporta, con la vegetazione, il tripudio degli uomini. È anche di questo livello culturale la religione del dio (solare-agrario) che muore e rinasce,[3] sulla quale trovarono impianto e sviluppo i culti misterici d'età antica nel mondo mediterraneo. A tale livello s'inserisce un ritualismo agrario-solstiziale, in cui si rende operante l'identificazione religiosa del ciclo solare col ciclo agronomico. Come altrove s'è detto (v. *Capodanno presso civiltà cerealicole*, Parte II, Cap. VII), alla radice di tale tematica, che noi abbiamo raccolto sotto la denominazione di un *complesso solare-tellurico o solare-agrario*, va posta una esperienza esistenziale specifica: l'esperienza degli agricoltori che attendono dall'elemento cielisolare la maturazione dei campi di cereali, l'usufruibilità del prodotto. Nel contempo anche l'esperienza della seminagione aerea impiegata per i cereali (a differenza della propagazione sotterranea impiegata per le piante da tubero) gioca il suo ruolo nel configurare presso i cerealicultori un complesso religioso cielisolare posto in stretta connessione con lo sviluppo delle piantagioni. Insomma, un multiforme rapporto di aderenza tra ciclo (cieli-)solare e ciclo agronomico emerge nell'esperienza dei cerealicultori, con un'immediatezza e una incisività psicologica quali non si dànno tra civiltà viventi all'in-

fuori dell'economia cerealicola. Da tali condizioni resta decisamente influenzata, anzi determinata la religione del Capodanno tra i cerealicultori.

Per quanto sia relativamente raro il caso di civiltà viventi unicamente o principalmente di pesca, si è visto che anche l'attività pescatoria, in quanto risulta strutturata entro un ciclo periodico, riceve generalmente la sua sanzione religiosa in un complesso rituale annuo inaugurativo.

In tal senso abbiamo ritenuto di poter definire il *Capodanno di civiltà pescatorie* come il momento d'inaugurazione o di chiusura del ciclo annuale di attività pescatoria. Esso si concreta solennemente in un variabile insieme di momenti rituali, in cui figurano volta per volta il *tema dell'offerta al mare* (rito delle vesciche, degli Eschimesi), il *tema della pesca inaugurativa* (Hawaii, Kiwai, Indiani del Nord-ovest, folclore moderno), mentre primeggia su tutti, largamente diffuso, il *tema del ritorno dei morti dal mare.* La ricorrenza del Capodanno pescatorio oscilla tendenzialmente tra l'epoca in cui la pesca è sospesa per l'annua tempestosità stagionale, e l'epoca d'inizio della stagione pescatoria.

Il tema del ritorno dei morti dal mare, *che in esso emerge*, si manifesta a livello etnologico così come a livello folclorico. Anzi, in tal senso la comparazione sia folclorica sia etnologica si rende illuminante nel confronto di certi temi di mitologia classica e comunque antica. Da tale comparazione ci è consentito d'identificare il fondo di antica civiltà pescatoria pertinente al *tema del navigatore maledetto.* (Caronte, nonché la figura dell'«Olandese volante») e al *tema* (anche eddico) *della nave dei morti*, con cui il precedente più volte s'identifica e si fonde.

La radice di tale tematica va identificata nell'esperienza culturalmente specifica dei pescatori-navigatori, che nel mare intravvedono e paventano, a ogni dì e ad ogni ora, la minaccia distruttrice di vite, la grande silenziosa tomba dei dispersi.

Il Capodanno dei pescatori sancisce religiosamente, in forma più o meno complessa, il momento o il periodo più critico dell'anno pescatorio.

Va considerato a sé il *Capodanno dei popoli pastori nomadi.* Occorre subito osservare in proposito, che, analogamente a quanto s'è avuto occasione di dire per il Capodanno dei cerealicultori, anche per il Capodanno di civiltà

pastorali nomadistiche ci troviamo al limite tra «etnologia» e «storia»: insomma, con questo livello culturale si tocca la soglia delle civiltà storiche. Infatti una componente pastorale nomadistica di provenienza asiatica entra praticamente nella struttura religiosa, e ancor prima etnico-sociale delle principali civiltà storiche dell'Eurasia,[4] matrici a loro volta di altrettante civiltà religiose moderne. La componente pastorale e la componente cerealicola (cui si è già accennato sopra) costituiscono i poli del dualismo religioso, e in definitiva sociale-culturale (in più casi anche etnico) attraverso il quale si svolge – nella gran parte – il corso delle civiltà religiose di epoca storica, da Israele all'Iran, dalla Grecia a Roma. Entro il quadro di un siffatto dualismo, che in forma più o meno latente, ma più volte attivamente polemica caratterizza il corso storico dell'una o dell'altra civiltà, la componente pastorale s'integra in vario modo con la componente cerealicola entro una sintesi culturale organica, in funzione di altrettante unità culturali e religiose a carattere nazionale (Israele, Iran, Grecia, Roma). Si pensi in proposito al corso storico della religione greca, svolgentesi dinamicamente sotto l'opposta forza attrattiva e polarizzatrice di una corrente pastorale indoeuropea, olimpica, e di una corrente cerealicola, mediterranea, orfico-dionisiaca.[5] Si pensi altresì all'antinomia dialettica entro la quale pare svolgersi il corso della religione iranica, tra la tendenza antiidolatrica, monoteistica (d'origine pastorale?) del Zoroastrismo da un canto, la resistenza religiosa popolare del politeismo agrario (e conseguente sincretismo) dall'altro lato.[6] Si pensi anche alla bivalenza pastorale-cerealicola (=patrizio-plebea) che riaffiora nella religione dell'antica Roma, particolarmente attraverso le stratificazioni del calendario religioso.[7]

Significativo documento d'integrazione religiosa tra una componente pastorale e una componente cerealicola ci è offerto dalla civiltà d'Israele, particolarmente per ciò che riguarda il Capodanno. Nell'antico Israele un Capodanno primaverile (*Pesach*=Pasqua, nel mese ebr. *abib*, bab. *nisan* =marzo-aprile: *Es*.. 12. 1-51; 13. 1-4; *Lev*. 23. 5-8; *Dtn*. 16. 1; *Misnah* 1. 1; 11.1) è giustapposto, anzi contrapposto a un Capodanno autunnale – comprendente i cicli festivi di *Jom ha-kippurim* e *Hag ha-sukkot*, festa di Espiazione e rispettivamente dei Tabernacoli (mese ebr. *etanim*, bab. *tishri*=settembre-ottobre: *Lev*., 16. 29; 23. 24-36; *Dtn*., 16. 13; *Zac*. 14. 16). «Primo mese dell'anno» è Tishri in autunno, ma «primo mese dell'anno» è a sua volta Nisan in primavera: apportatore di piogge, di fertilità, di prodotti e l'uno e l'altro, entrambi ce-

lebrati con accensione rituale di fuochi.[8] Eppure, attraverso le evidenti reciproche contaminazioni - spiegabili per un'esigenza unificatrice di carattere «nazionale», il Capodanno primaverile di Nisan lascia vedere inequivocabilmente la sua origine pastorale; il Capodanno di Tishri le sue altrettanto inequivocabili origini agrarie (cerealicole).[9]

Il Capodanno di Pesach è fondato sul tipico rito pastorale di offerta dei primi nati delle greggi ad un Essere Supremo. Esso risale indubbiamente a epoca premosaica e trova corrispondenza nel Capodanno pastorale dei popoli asiatici a livello etnologico, di cui abbiamo a suo luogo trattato. In sostanza si tratta di una manifestazione locale del Capodanno primaverile proprio generalmente delle civiltà nomadi vicino-orientali. La festa del mese arabico *Radjab*, corrispondente originariamente a Nisan, consiste in un grande sacrificio di bestiame (*'ata'ir*): anche il folclore religioso di certi gruppi arabi moderni conserva il sacrificio primaverile dei primi nati delle greggi.[10]

Il valore commemorativo della Pasqua ebraica, con riferimento all'Esodo dall'Egitto, è indubbiamente (Lods, *ibid.*) un elemento della rielaborazione, in funzione jahvistica, operata da Mosè sul fondo di un rito premosaico, arcaicissimo di Capodanno pastorale.

Altrettanto evidente è, per converso, il carattere agrario del Capodanno autunnale di Tishri. Legato naturalmente al ciclo agronomico di cui rappresenta la cerimoniale chiusura e, per altro verso, l'inaugurazione, è anche una festa dell'intronizzazione di Jahvè come re. Quest'ultimo Capodanno ripete la sua tematica fondamentalmente dal Capodanno di civiltà cerealicole gerarchicizzate. Riappare in esso il tema tellurico nella orgiastica festa di gioia celebrata in aperta campagna dopo il raccolto e la vendemmia. Riappare il tema (funerario-)eliminatorio nel rito di espulsione del capro, in cui è lecito scorgere per certi aspetti l'equivalente del rito di espulsione degli spiriti diffuso in ambienti di cultura agricola.[11] Riappariscono inoltre il tema solare (accensione di fuochi), il tema sessuale della licenziosità e sfrenatezza,[12] il tema primiziale (*Lev.*, 24, 36-38) rielaborato a sua volta in funzione jahvistica (l'offerta è volta a Jahvè), il tema di unificazione sociale, del quale tuttavia la rielaborazione mosaica in funzione jahvistica ha avuto ampiamente ragione, elevando il ruolo di «re» a livello del monoteismo, nella nuova rappresentazione di Jahvè «re» del popolo ebraico.[13]

Come il Capodanno autunnale d'Israele affonda le sue radici nel sostrato

tipicamente agrario di civiltà cananea, affine del resto al sostrato culturale babilonese, egizio e medio-orientale in genere,[14] così d'altronde il Capodanno primaverile che gli sta contrapposto affonda le proprie radici nel Capodanno dei gruppi pastorali sopraggiunti originariamente da Oriente e portatori di una civiltà guerriera che dovette imporsi egemonicamente sulla cultura locale cananea, a fondo agrario. L'esodo dall'Egitto e l'occupazione militare di Canaan rappresentano storicamente – sotto tale riguardo – il momento dell'imposizione egemonica dei gruppi già venuti da oriente, eredi comunque delle tradizioni religiose pastorali. Non per nulla nel Capodanno di Nisan ritroviamo la duplice tematica fondamentale del Capodanno pastorale asiatico, con l'offerta sacrificale dei nati novelli dell'armento in primavera, con la celebrazione dell'Essere Supremo – nella fattispecie Jahvè – (*Es.* 12. 14, 27; 13. 2; *Ezech* 45. 18-24). Vero è che elementi agrari si aggiungono al nucleo originariamente pastorale della Pasqua (offerta dei pani azimi, *Es.* 12. 17-18; *Lev.* 23. 6): vero è che elementi sacrificali per converso (d'origine pastorale) complicano la festa dell'Espiazione in autunno (*Lev.* 16. 3, 6, 7-25).

In realtà con Mosè – erede di un patrimonio culturale tipicamente pastorale e orientale – si veniva a costituire in Egitto e indi in Canaan un'unità culturale-politica e, corrispondentemente, un'unità religiosa fondata sull'integrazione – sia nella vita economica che religiosa – delle due componenti, quella locale cerealicola, quella orientale pastorale, originariamente contrapposte fra loro.

Pertanto se nel Capodanno primaverile risulta prevalente – ma non esclusivo – il carattere pastorale, in quello autunnale prevalente – ma non esclusivo – è il carattere agricolo: riferendosi essi rispettivamente a due distinti cicli lavorativi e a due differenziate tradizioni culturali pervenute ad unificazione.

Del resto il dualismo che si manifesta nel calendario rituale ebraico non è che una particolare espressione – se ben si guarda – del dualismo, assai più rilevante, che investe l'intiero corso della religione d'Israele fino alla Diaspora. In realtà da Mosè ai Giudici, ai Re, fino ai Profeti e all'età postesilica la religione ebraica nasce e si sviluppa nel quadro di un dinamismo storico-dialettico fra due opposte correnti o tendenze religiose. È il conflitto del monoteismo mosaico con i sedimenti cosiddetti «pagani» o «idolatrici». È l'antitesi tra l'Jahvismo imposto da un gruppo sacerdotale egemonico, e una tenace resistenza religiosa popolare, quale si realizza nel cosiddetto «sincretismo popolare». È infine la contrapposizione fra una religione dell'Essere Supremo e

una religione politeistica della terra, con i numerosi suoi *ba'alim* e le relative paredre femminili, con il suo dio che muore e rinasce, con il suo ritualismo orgiastico e sessuale.[15] Il dualismo che impronta la religione d'Israele è in definitiva il riflesso di un dualismo storico-culturale, determinato dall'urto di due tradizioni culturali, quella nomadistica pastorale degli Israeliti, quella sedentaria agricola dei Cananei (e prima ancora, Egizia).[16]

Sotto tal luce la nascita dello stesso monoteismo mosaico si configura come il prodotto storico di un'opposizione egemonica tra la religione dell'Essere Supremo – corredo della componente pastorale israelitica – e la religione politeistica della componente agricola cananea.[17] Il monoteismo mosaico dovette scaturire come sviluppo polemico di una religione dell'Essere Supremo posta di fronte, in una sede ormai stabile, alla resistenza religiosa di genti legate a ben altre tradizioni mitico-rituali. Precisamente l'urto culturale e la resistenza religiosa locale poterono agire da stimolo sopra una grande personalità quale Mosè, in modo tale che la religione dell'Essere Supremo, di cui era portatore ed erede, divenisse consapevolmente antipoliteistica, insomma s'irrigidisse in un assolutismo intransigente – proprio del resto di ogni movimento profetico anche a livello etnologico – accentuando i valori teologicamente elevati già in essa embrionalmente presenti. Che il profetismo mosaico sia da intendersi come prodotto di reazione a un conflitto culturale e religioso lo dimostrano sufficientemente due considerazioni: anzitutto – in generale – *la comparazione etnologica indica che ogni e qualsiasi movimento profetico nasce come prodotto di conflitto tra civiltà o strati culturali a differente livello*;[17 bis] in secondo luogo – e questo è un fatto specifico – *il profetismo mosaico contiene in sé i due elementi del conflitto, ben riconoscibili nei due congiunti momenti del monoteismo positivamente affermato e del politeismo polemicamente negato.*

Così la polemica antipoliteistica appare determinante essa stessa rispetto alla formazione del monoteismo sul tronco della religione dell'Essere Supremo.[18]

Tali sono dunque e così illuminanti i riflessi di religioni a livello etnologico – sia pastorali sia cerealicole –, rispetto a un complesso religioso quale quello d'Israele, appartenente indubbiamente alla storia. Ciò in particolare per quanto riguarda la religione di Capodanno, da cui abbiamo tratto anche in tal caso le mosse.

Per tornare alla festa di Capodanno di civiltà pastorali propriamente etnologiche, e a voler sintetizzare la sua peculiare tematica, diremo che essa,

come appare presso i pastori nomadi dell'Eurasia, si presenta relativamente uniforme. Anzitutto il Capodanno pastorale è un rito di *fondazione della stagione primaverile* (v. retro). Il fatto si è che la primavera rappresenta – dato l'ambiente – l'auspicata evasione dalla crisi invernale nonché – nel caso specifico – l'epoca delle nascite nell'armento. In definitiva essa dà corso all'incremento della ricchezza armentizia, alla ripresa del ciclo lavorativo, a un periodo di rinnovato benessere.

Inoltre distinguono in proprio il Capodanno dei pastori eurasiatici, da un lato il *tema primiziale-sacrificale*, onde i primi prodotti dell'armento (latte, kumiss) sono offerti, e i primi nati sono «sacrificati» all'Essere Supremo (oltre che ad altre potenze sovrannaturali: gli spiriti della natura, i morti, la terra), dall'altro lato il *tema della celebrazione e del ringraziamento all'Essere Supremo*. Si è già rilevato quale decisivo influsso debba attribuirsi (v. Cap. *Ideologia del sacrificio*) all'esperienza di durevole possesso della ricchezza armentizia, peculiare dei pastori, nello sviluppo di un'ideologia religiosa orientata verso la configurazione di un Essere Supremo elargitore e fondamentalmente benevolo, alleato, propizio nei confronti del gruppo umano. Ci sembra che anche il processo di approfondimento teologico-morale della figura dell'Essere Supremo, quale dovette instaurarsi nella religione d'Israele – processo culminante con il monoteismo mosaico – vada opportunamente interpretato come svolgimento particolare della religione pastorale (eur)asiatica. Tale sviluppo è determinato a sua volta da una particolare duplice condizione, cioè la sedentarizzazione di gruppi già nomadi e il contatto ostile, polemico, con gruppi (politeisti) locali. *Nella religione pastorale eurasiatica trovansi in definitiva i germi culturali, teologici, morali dello sviluppo religioso avutosi in Israele.*

In conclusione, anche per le civiltà pastorali il Capodanno risulta culturalmente condizionato sia nella sua tematica sia nella sua stessa struttura e funzione. Non per nulla vi è preminente la figura dell'Essere Supremo, il quale alle esperienze nomadistiche è tanto strettamente legato in radice: non per nulla le sue valenze teologiche e morali risultano relativamente elevate.

Da un lato la diversa struttura tematica del Capodanno ai più vari livelli culturali, quale appare dalla nostra indagine: dall'altro la differente configurazione e funzione – tra le varie civiltà – anche di temi apparentemente analoghi (per esempio il ritorno collettivo dei morti tra i coltivatori e tra i pe-

scatori), consentono di trarre una conclusione. Il Capodanno religioso è così intimamente legato alle forme del vivere profano, alle esperienze vitali del gruppo, che non si può capirne il valore religioso prescindendo dalla considerazione delle specifiche condizioni del vivere, cioè in definitiva dagli aspetti più salienti di cultura profana. In tal senso mette conto di sottolineare ancora una volta un'istanza fondamentale per ogni indagine storico-religiosa: l'istanza – dico – di valutare in maniera adeguata gli aspetti non-religiosi della vita e della cultura. In tal senso, e specialmente in vista di frequenti sviamenti indotti da impostazioni irrazionalistiche e antistoricistiche in tale settore di studi (v. I Parte), noi facciamo nostra l'esigenza già formulata da Raffaele Pettazzoni a proposito della storia delle religioni e dei suoi metodi. «La storia delle religioni» osserva l'autore in parola «(va intesa) come necessario studio di interrelazioni tra fatti religiosi e fatti non religiosi».[19]

Ma vogliamo subito aggiungere una precisazione. Il rapporto tra fatti religiosi e fatti non-religiosi, cioè tra sacro e profano non è di natura statica, né risponde a rigide norme naturalistiche, bensì risponde a una norma dialettica ben distinguibile nei suoi due precisi momenti che qui ora, sempre sul fondamento dell'indagine nostra, veniamo chiarendo. Da un lato i fatti non-religiosi (momento «profano») hanno un ruolo egemonico e determinante rispetto ai fatti religiosi (momento del «sacro»), quando essi siano considerati nella loro genesi e nel loro sviluppo all'interno di una data cultura. Sta a provarlo la dinamica «interna» propria della festa di Capodanno ai vari livelli culturali.

Quando, d'altro lato, tradizioni religiose e culturali di differente origine e livello vengano a incontrarsi urtandosi e unificandosi, i fatti religiosi interni assurgono a loro volta a un ruolo egemonico e determinante, verso l'esterno, anche rispetto ai fatti non-religiosi. È così che si giustificano e spiegano i limiti posti dalla tradizione religiosa di questa o quella civiltà «primitiva» all'introduzione e all'accettazione di beni culturali d'ordine profano «d'origine esterna», per esempio importati dalla civiltà bianca.[20] È così che si giustificano e spiegano, nella complessa varietà delle loro manifestazioni, i fenomeni di *resistenza religiosa* all'egemonia culturale di gruppi o correnti d'origine esterna, o comunque di differente livello. Fenomeni di resistenza religiosa stanno al fondamento di infiniti processi di storia religiosa, che vanno dall'antico Israele (con la sua contrapposizione fra corrente politeistica agricola e locale, e corrente monoteistica pastorale orientale) all'antica Grecia (con la resistenza

della corrente agraria, orfico-dionisiaca, alla corrente aria, olimpica), alle origini religiose romane (v. retro), fino al folclore religioso moderno, con le sue forme di resistenza paganeggiante all'egemonia religiosa ufficiale,[21] e finalmente al mondo etnologico. Chiare manifestazioni di resistenza religiosa in campo etnologico trovansi nei vari culti di liberazione, nelle varie forme di ostilità religiosa (anche politicamente impegnata) di gruppi indigeni contro la civiltà bianca; infine nelle numerose forme di rielaborazione sincretistica e di adattamento di elementi religiosi cristiani e moderni, in funzione della tradizione religiosa locale.

Da quanto s'è detto circa il ruolo determinante del momento «profano» sul momento «religioso» all'interno di ogni singola e determinata civiltà, deriva un corollario quanto al nostro argomento. La festa di Capodanno non è né una «struttura religiosa» né un «archetipo», per usare termini e concetti propri rispettivamente della fenomenologia religiosa e di certa scienza delle religioni nettamente improntata alla «psicologia analitica», e cioè all'irrazionalismo psicologistico di Carl Jung.

La festa di Capodanno insomma non «preesiste» in nessun modo alla cultura, perché è all'opposto essa stessa il prodotto, *hic et nunc* determinato e concreto, di civiltà a loro volta -*hic et nunc*- determinate e concrete.

Né osservazioni del genere sembrino ovvie e scontate. Il nostro discorso non può a tal punto non riferirsi ad alcuni prodotti del pensiero storico-religioso ed etnologico, ampiamente dominanti nel campo di coteste discipline di studio, e di cui del resto s'è detto qualcosa in altre parti dell'opera nostra (v. I Parte; II Parte, Capp. VI: c, VII: e): prodotti nei quali si risente in forma compromettente l'istanza di un fenomenologismo antistoricistico (la fenomenologia religiosa di G. Van der Leeuw)[22] che finisce con il riversare nei fenomeni religiosi una problematica del tutto soggettiva, moralistica, a sua volta religiosamente impegnata, ed oblitera nei fenomeni stessi precisamente quelle luci, quei contorni, quelle connotazioni specifiche che ne fanno altrettante individualità storiche, e da cui ogni vera storiografia dovrà trarre le mosse onde «comprenderli».

Il nostro discorso non può non riferirsi altresì al psicologismo di derivazione junghiana e all'irrazionalismo di eredità diltheyiana, i quali con Karl Kerenyi,[23] e rispettivamente con Frobenius, Jensen, ecc. pretendono risalire gli uni ad «archetipi» o atteggiamenti psicologici collettivi coesistenti *ab initio*

con l'uomo e sfuggenti a precisi condizionamenti culturali, gli altri ad una ipotetica e quanto mai miracolosa «età sacra» onde discenderebbero altrettanto miracolosamente i prodotti di cultura profana.

Infine, e più dettagliatamente, il nostro discorso va riferito all'irrazionalismo misticheggiante di un altro grande storico delle religioni, Mircea Eliade.

L'Eliade ha dedicato un suo prezioso libriccino al Capodanno (*Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1949; vedi anche: *Traité d'histoire des religions*, pp. 332-348): prezioso – dico – per la perspicuità e la brillante suggestività di molte idee: tuttavia a nostro avviso non altrettanto accettabile nelle sue ultime tesi. L'Eliade si muove su un terreno (pur non esclusivo) di «storia» religiosa più che di «etnologia» religiosa. La sua documentazione è prevalentemente desunta dalle feste di Capodanno di civiltà europee, vicino-orientali, estremo -orientali. Una conseguenza di ciò – importante dal nostro punto di vista – è che la morfologia della festa di Capodanno gli si presenta notevolmente uniforme, dotata di un certo numero di temi costanti, che l'autore viene individuando: cioè i temi della prefigurazione dell'anno, del ritorno dei morti, dell'accensione di fuochi, delle iniziazioni, delle competizioni rituali, dell'orgia, particolarmente sessuale (*Le mythe de l'éternel retour*, pp. 107-8). Le notevoli analogie morfologiche tra feste di Capodanno germaniche, vediche, indoeuropee in genere e giapponesi lo portano a generalizzare le sue conclusioni (pp. 100-114). Quanto ai temi suddetti (egli parla di «scenari mitico-rituali») ritiene che essi appartengano in proprio al Capodanno in quanto tale senza discriminazione (pp. 111, 113-4). Ritiene in particolare che il «ritorno dei morti» sia credenza praticamente universale del Capodanno a qualsiasi livello culturale (p. 100).

In realtà l'intera documentazione dell'Eliade proviene da civiltà cerealicole, e di ciò egli non tiene il debito conto, in rapporto a civiltà di differente regime economico. Né tiene egli in considerazione che presso altri, distinti livelli culturali la morfologia del Capodanno si presenta a sua volta altra e distinta. Pertanto le conclusioni dell'Eliade vanno preliminarmente limitate – nel migliore dei casi – ad una ben circoscritta sfera culturale, che è quella delle civiltà cerealicole.

Ma vediamo più davvicino quali sono tali sue conclusioni. Per l'Eliade la festa di Capodanno (e generalmente ogni festa, ogni rito) è espressione di un'esigenza propria di «società arcaiche», nonché dell'«uomo religioso» in ge-

nere, di liberarsi dalla prigionia del tempo, di «rigenerarsi periodicamente mediante l'annullamento del tempo» (p. 127). L'uomo primitivo e l'uomo religioso (che s'identificano, p. 129) tenderebbero a realizzare positivamente una esistenza fuori del mondo temporale, non soggetta all'irreversibile, librata in un continuo presente. Tenderebbero a garantirsi tale esistenza mediante l'iterazione di azioni archetipali fissate nei miti. Insomma il Capodanno e ogni festa (periodica) realizzerebbe a suo modo *un collettivo volo mistico* della società, nell'intento di evadere *volontariamente* (p. 128) e *durevolmente* fuori della storia («L'homme religieux répète les gestes de quelqu'un d'autre, et par cette répétition vit *sens cesse* dans le présent», p. 129). La ritmicità ciclica delle feste e dei riti corrisponde a un periodico «rinnovamento del mondo», e insomma ad un ciclico «ritorno al tempo delle origini». Nel rito si riattuano catastrofi e rigenerazioni periodiche (i morti, l'orgia rappresentano il «caos»).

Ora, il senso unidirezionale che l'Eliade attribuisce a tale processo ciclico – fuori da qualunque sua funzionalità profana, ch'egli si rifiuta di considerare – è quello di una primigenia, «archetipale, purificatrice nostalgia del paradiso». La «nostalgia del paradiso» ispira in definitiva, per lui, ogni atteggiamento religioso (p. 136; Id., *Traité*, pp. 327 sg. 370; Id., *La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives*, «Diogène», 3, 1953, pp. 31-45). Tale nostalgia inoltre – ciò che più conta – tende a investire la stessa vita profana. L'uomo primitivo (e l'uomo religioso) vivrebbe – anche nei momenti «profani» – in un continuo, contraddittorio sforzo di appagare una sua «sete ontologica» (*soif pour l'«ontique»*), in uno sforzo di realizzare «quella forma dell'*essere* che è propria degli archetipi di cui va riproducendo incessantemente le azioni» (p. 136). Infatti la *periodicità* delle feste tende affannosamente a coincidere con la *continuità*, nel tentativo di realizzare, in virtù d'un «eterno ritorno» frequentissimamente iterantesi, un «eterno presente». «Che per un uomo primitivo», è l'Eliade che scrive, «la rigenerazione del tempo si attui continuamente, cioè anche nell'intervallo che costituisce l'"anno", lo provano l'antichità e l'universalità delle credenze relative alla Luna. La Luna è il primo morto, ed anche il primo morto che risuscita» (p. 129).

Insomma il complesso eliadiano dell'«eterno ritorno» ha tutte le caratteristiche proprie di un «archetipo» preesistente e preordinato ad ogni cultura, corredo primigenio dell'uomo proteso alla riconquista di un perduto paradiso extraterreno. La festa (di Capodanno) esaurisce in se stessa, per l'Eliade, il

suo fine e la sua funzione; ed anzi la dialettica del sacro e del profano si risolve per lui in una tensione del «profano» verso il «sacro». È il momento del «sacro» che giustificherebbe la storia, sia come causa obiettivamente preposta sia come fine cui tenderebbe la storia medesima.

L'equivoco fondamentale della tesi eliadiana, ond'egli confonde il «fenomeno» religioso con la sua rispettiva «funzione», deriva evidentemente da una ragione preliminare assai semplice, e cioè che in lui risuona inavvertitamente – come diapason che vibra all'unisono con la fonte sonora – l'eco di una nota misticheggiante. Per cui egli trovasi a «partecipare» a suo modo, benchè laicamente, delle esperienze sacrali a cui va accostandosi in qualità di studioso. In realtà egli non riesce a creare un sufficiente «distacco» tra oggetto di studio e se stesso, anzi finisce in certo modo con il rivivere, e con l'indicare come autonoma e valida in sé, l'esperienza misticheggiante di evasione dalla storia – di un nostalgico volo verso il paradiso – che fenomenologicamente, ma con netta funzione profana, e volta per volta variabile secondo culture, suole contraddistinguere il momento del «sacro».

Infatti c'è una speciale consonanza tra le sue conclusioni e la *natura* (non la «funzione»!) dei fenomeni religiosi da lui presi in esame. L'Eliade coglie perfettamente nel segno quando individua nella festa di Capodanno, a qualsiasi livello culturale, un complesso religioso di *rigenerazione*. Noi stessi l'abbiamo riconosciuto e l'abbiamo qualificato come *tema della rifondazione del ciclo vitale*. Esso si articola variamente nelle varie culture, e così l'abbiamo distinto via via in un «tema di fondazione degli alimenti», o «della stagione di piogge», in un «tema di fondazione della primavera» ovvero «dell'anno pescatorio», e di seguito «dell'anno agricolo, dell'anno sociale» o addirittura «nazionale». La rifondazione del ciclo vitale insomma è un tema, o meglio un complesso tematico, proprio dei livelli agricoli non meno che dei livelli della caccia-raccolta, della pesca, della pastorizia.

Ora, il tema di rifondazione del ciclo vitale è appunto quello su cui l'Eliade fonda la sua teoria dell'eterno ritorno e dell'abolizione della storia come ultimo fine di ogni civiltà religiosa.

Tuttavia all'interpretazione data dall'Eliade al tema della rifondazione del ciclo vitale obietteremo due cose. Anzitutto, come l'intera documentazione da noi raccolta dimostra, la festa di Capodanno nelle civiltà primitive è obiettivamente legata ad un momento critico della vita annua e tende ad

appianare una crisi vitale. Pertanto la rifondazione religiosa del ciclo vitale (che non è dunque una rigenerazione «paradisiaca», essendo legata a prementi esigenze esistenziali) ha una sua precisa funzionalità, in quanto vale a riaprire il corso normale della vita profana.[24] Pertanto è in funzione della vita profana che va vista operare la festa, con la sua *provvisoria evasione* dal mondo. L'errore dell'Eliade sta in ciò, che sottovalutando l'immensa portata positiva, il fecondo valore storico-dinamico del momento profano per entro le civiltà religiose, egli finisce precisamente con l'invertire i reali rapporti esistenti fra sacro e profano all'interno di ciascuna cultura. Noi abbiamo già indicato che, secondo tale rapporto interno, il momento profano in definitiva determina il momento religioso sia nella struttura sia nella forma. Il «sacro» a sua volta si spiega, per entro ogni cultura, in funzione profana.

La seconda obiezione, che discende dalla precedente, è che il cosiddetto complesso dell'«eterno ritorno» nella vita religiosa dei popoli «primitivi» (forse non anche di civiltà «moderne»?) è orientato alla conquista e alla preservazione di beni il più delle volte terreni e concreti, comunque sempre vitali: anche se tale conquista e tale preservazione si attuano attraverso una provvisoria evasione dalla storia, come momento religioso della vita individuale e sociale. I vari miti e culti di rigenerazione del mondo, espressi per esempio nel profetismo melanesiano e di altre innumerevoli civiltà primitive, attestano uno stringente rapporto tra vita religiosa ed esigenze vitali.

Il culto delle merci (*Cargo cult*), i riflessi politici dei vari culti profetici – quando siano considerati all'interno delle singole culture[25] – provano sensibilmente che il complesso religioso di rigenerazione delle civiltà «primitive» non si risolve in se stesso, né risponde ad esigenze puramente evasionistiche ed «ontologiche». Esso anzi risponde a un premente bisogno di redenzione culturale, di benessere concreto, di libertà.[26]

In realtà, se si considera la vita religiosa come «momento» particolare della civiltà, e non si confonde la parte con il tutto (come tendono a fare gli irrazionalisti, e a noi invece pare doversi a tutti i costi evitare), è necessario distinguere da un canto *il modo e la forma* (= la fenomenalità) di cotesta vita religiosa, dall'altro lato, *la funzione* cui essa adempie. Ché se *modo e forma si orientano decisamente fuori della storia, la* sua *funzione è sempre unicamente volta a conservare, preservare, salvare i valori di questa esistenza storica, minacciati da una o altra condizione di crisi.*

Quanto alla festa di Capodanno, essa – nelle sue varie configurazioni e nei suoi multiformi sviluppi – rappresenta null'altro che uno dei momenti del sacro, epperò modi e forme di essa sono tutt'una cosa coi modi e le forme della vita religiosa in generale.

Per entro la dialettica propria del sacro e del profano, la festa di Capodanno *fenomenologicamente* rappresenta una provvisoria, orgiastica evasione dalla storia e dal mondo, espressione culturalizzata di una condizione di crisi.

Funzionalmente essa vale a salvare i valori immanenti, profani della vita.

Infine *storicamente* essa si adegua del tutto alle rispettive civiltà portatrici, viste nella loro struttura economico-sociale. Da tale struttura la festa ripete la sua variabile fenomenologia: a tale struttura adegua la rispettiva funzione.

La conclusione da trarre da ciò sul piano generale è che la storiografia religiosa, in quanto include lo studio e dei *fenomeni* e delle *funzioni*, riconosce valore positivo sia alla «fenomenologia» che al «funzionalismo»,[27] in quanto e purché l'una e l'altro rappresentino altrettanti momenti preliminari e strumentali nel processo di anamnesi storiografica.

Tuttavia una storiografia religiosa rigorosamente autoconsapevole vuol superare da un lato la tendenza soggettivistica, religiosamente impegnata (Van der Leeuw) o sociologizzante (Lévy-Bruhl e derivazioni sociologistiche francesi e britanniche), o infine romanticamente misticheggiante (Jensen, Eliade) delle varie fenomenologie o morfologie religiose fin qui dominanti. D'altra parte vuole evitare lo staticismo e l'infecondo agnosticismo antistorico di un certo funzionalismo non ancora superato del tutto (scuola americana dei *patterns* o «modelli», e sue derivazioni).

In effetti la storia etnologica del complesso mitico-rituale di Capodanno, quale noi abbiamo intrapresa, e d'altronde la storia etnologica di ciascun suo tema religioso, non costituiscono successioni obbligate di momenti, né altrettante serie di fasi universali e costanti naturalisticamente (ò psicologisticamente) determinate. Anzi si tratta di un dinamico variare di atteggiamenti e di valori culturali, in funzione del rispettivo contesto cui il tema o il complesso tematico volta per volta appartiene.

In definitiva i fatti religiosi mutuano la loro luce e il loro significato dalla considerazione storica.

Alla luce di quanto s'è venuto dicendo, due sorta di malintesi od errori

possono, secondo noi, discriminarsi fra le più note correnti dell'odierna etnologia religiosa.

In primo luogo erra a nostro avviso chi, nella correlazione tra fenomeni o complessi religiosi fra loro disformi e culturalmente eterogenei, pretende indebitamente di postulare un minimo comune denominatore religioso, entro cui in definitiva vanno a confondersi le disformità ed entro cui si perdono le peculiari caratterizzazioni storico-culturali.

Da una malposta esigenza di tal sorta sorse nella storia del pensiero etnologico, e largamente s'impose, l'idolo del cosiddetto «uomo primitivo», già caro al Lévy-Bruhl. Tale idolo sta al fondamento, ancora, della fenomenologia religiosa dell'Eliade.

In effetti, chi sottovaluta *essenziali* disformità e distinzioni, a vantaggio di un malinteso universalismo unificatore e pseudoscientifico (è la pretesa di chi persegue una «scienza universale delle religioni»), finisce con l'attribuire una empirica e fittizia unità a ciò che *storicamente* non è unificabile. Si ricade in tal modo nelle antiche e scontate aporie di un *primum* assoluto, di un *unicum* universale, in cui convergerebbe l'intero processo di nascita e sviluppo delle forme religiose. In concreto, secondo varie fenomenologie il *primum* (cronologico) e l'*unicum* (fenomenologico) vengono a identificarsi tra loro, convergendo nel cosiddetto «archetipico». L'illustre esempio dell'Eliade è significativo: l'archetipo del «paradiso», la «nostalgia» dell'archetipo costituirebbero fondamento *unico* e *primo* della intera vita religiosa.[29] Nelle sue conclusioni, siffatta concezione va a riallacciarsi – pur essendone filologicamente indipendente – al filone irrazionalistico tedesco (v. I Parte), secondo il quale il *primum* assoluto nella vita culturale dell'umanità andrebbe identificato in quella primordiale, fremente «età del sacro» onde emanerebbe, nello sviluppo delle forme religiose, come *unicum* universale, il mistico *Erlebnis* di diltheyiana memoria.

Esiste per noi, contro siffatte contaminazioni della storia religiosa, un limite netto entro cui i fatti religiosi sono relativamente comparabili. *Comparabile secondo noi è ciò che appartiene a livelli culturali relativamente omogenei.*

In secondo luogo erra, a nostro avviso, chi – per converso – finisce col tendere eccessivamente la corda delle distinzioni, a scapito del processo di comparazione. Una tendenza siffatta, dominante presso alcuni rappresentanti del funzionalismo, specie nelle sue derivazioni dell'«antropologia sociale» britan-

nica e della teoria dei «modelli» americana, finisce col negare la storia stessa, negando la storicizzabilità dei fatti culturali – e religiosi in particolare. L'agnosticismo antistorico – ché in realtà è di questo che qui si tratta –, negando la intrinseca comparabilità storica dei fenomeni culturali, pretende di risolvere i processi di sviluppo in un meccanicistico bio-psicologismo: si parla perciò di uno «spirito» o «temperamento culturale», di «naturale impulso innato» proprio di singole civiltà, e non scientificamente valutabile, bensì solo percepibile mediante una «intuizione» che appartiene al dominio dell'arte assai più che alla scienza: tale è la teoria dei «modelli», che discende da Ruth Benedict.[29] In altri casi l'agnosticismo antistorico si concreta in un sociologismo adinamico (è la posizione della cosiddetta *social anthropology* inglese), o infine in una nuda cronistoria di occasionali condizioni ed eventi, di diffusioni e interferenze che, certo validi strumentalmente, sono ben lungi tuttavia dall'esaurire il compito di un'indagine aperta ai valori umani della storia. Quest'ultima è la posizione dell'etnografia diffusionista, o semplicemente dell'etnografia descrittiva che ignora problemi propriamente storici.

Esempio a noi pertinente di agnosticismo antistorico, particolarmente dimostrativo ai nostri fini, ci è offerto da un recente articolo di Judy Inglis sui movimenti profetici melanesiani.[30] Esaminiamolo in breve.

L'autrice distingue diversi aspetti, e altrettante componenti, per entro i movimenti profetici melanesiani: la componente religiosa, la componente individualistica legata all'azione di guida di profeti carismatici, la componente economica (i movimenti profetici, come espressione d'insoddisfazione economica), la componente politica, la componente morale (i movimenti profetici, come reazione di protesta contro il più alto livello culturale dei Bianchi), infine la componente psicologica (i movimenti profetici, come espressione di «senso d'inferiorità», di «disperazione», ecc.). Ella sottolinea la differente dosatura di dette componenti in questa o quella manifestazione di profetismo locale. In un caso la componente religiosa manca addirittura: il movimento papuano del Purari (sul delta del fiume omonimo) è sfociato nella fondazione di una compagnia di cooperative a sfondo economico-politico (*ibid.*, p. 251).

Vista la variabilità di caratteri nei singoli movimenti profetici – da quelli a natura puramente mitico-rituale ad altri estremamente politicizzati –, visto altresì che i culti profetici, per quanto ampiamente diffusi in Melanesia, re-

stano estranei a un certo numero di comunità indigene, l'Inglis pronuncia il suo diniego nei confronti di una interpretazione storica generale (*ibid.*, pp. 251, 263). «Non è soddisfacente» ella dice «una spiegazione generale la quale manchi di dimostrare perché i culti siano sorti in alcune comunità, non in altre che apparentemente sono in tutto somiglianti alle prime» (p. 261). E ancora: «Anche se si trovassero fattori comuni caratteristici (a tutti i culti profetici melanesiani), essi sarebbero d'ordine troppo banale (*trivial*) per offrire base adeguata alla spiegazione che noi ricerchiamo» (*loc. cit.*).

In sostanza l'autrice, amplificando enfaticamente e in modo contraddittorio il momento della variabilità – rispetto a quello dell'omogeneità culturale – nello studio dell'umano comportamento, sbocca inevitabilmente nelle aporie di un bio-psicologismo in cui miseramente frantumasi la complessità *culturale* delle formazioni storiche.

Una posizione siffatta, dicevamo, risulta contraddittoria. Infatti mentre da un lato si vuol frantumare il fenomeno storico in una miriade di differenti «reazioni mentali» particolaristiche ed imprevedibili (p. 263), si ammette implicitamente una omogeneità di comportamento per entro ogni singolo gruppo locale. Ora, una «spiegazione» siffatta, secondo «reazioni mentali» di gruppo, omogenee in sé, è pur essa a rigore una «spiegazione generale»: certamente alcuni individui, per entro il gruppo locale, seguiranno meno attivamente di altri, o non seguiranno affatto, il movimento profetico «generale». Si pensi che in ogni movimento profetico vi sono e i profeti, e i seguaci dei profeti, ed eventualmente gli oppositori dei profeti: ciascuno – bisogna ammettere – con sue proprie e diverse «reazioni mentali», se vogliamo per coerenza portare fino in fondo la teoria della signora Inglis. La quale perciò avrà di che restare legittimamente insoddisfatta di qualunque «spiegazione» del genere da lei stessa auspicato, quand'anche una spiegazione siffatta fosse obiettivamente possibile. Essa comunque non dimostrerebbe il perché del diverso comportamento degli individui in seno al gruppo.

Così l'agnosticismo atomistico e antistorico di chi persegua la teoria americana dei «modelli» (poiché le «reazioni mentali» della Inglis altro non sono che dei «modelli» applicati in campo religioso) è portato a sfociare nell'ascientifismo più gretto e tenebroso.

In effetti sia le «reazioni mentali» che i cosiddetti «modelli» altra realtà e significato non possiedono all'infuori di quelli che, in un dato momento,

la tradizione culturale, cioè la storia, conferisce ad una determinata unità umana e civile.

Non per nulla la storia da noi altrove fatta dei movimenti profetici melanesiani tiene conto del rapporto comparativo con movimenti profetici d'Africa o America, nonché con la reazione religiosa euro-australiana.[31] Infatti è una fondamentale esigenza della scienza quella della caratterizzazione e della distinzione (cui risponde a suo modo la stessa teoria dei «modelli»): anche se volta per volta – e questa è l'altra esigenza complementare e dialettica – va tenuta presente la relativa omogeneità dei singoli fatti entro una maggiore unità culturale.

Pertanto resta aperta e convalidata la possibilità di portare oltre, in qualsiasi momento, il processo di distinzione per entro il complesso profetico melanesiano, fino ad una comparazione tra singole formazioni profetiche, spingendosi fino al livello di biografie individuali di uno od altro profeta. Sarà questa la storia, fatta o da farsi, a un livello regionale, locale, tribale o via via individuale (biografia). Ma nessun senso avrebbero tali storie particolari se a lor volta non risultassero inserite, come fila distinte, entro il tessuto culturale cui originariamente appartengono, e se non apparissero in esse evidenti le determinanti più generali, al livello di una unità culturale più ampia e relativamente omogenea.

Insomma, di qualsiasi problema si tratti, le particolari caratterizzazioni locali – come nel caso dei culti profetici melanesiani, o delle singole feste di Capodanno a qualsiasi livello culturale – si riempiono di significato e trovano l'auspicata «spiegazione» in quanto linee particolari – a loro volta in movimento – di un più grande svolgimento storico proprio di una intiera e più complessa unità culturale. *Al limite della storiografia, la più estesa unità culturale è quella che corrisponde ad una omogeneità di esperienze economico-sociali.*

Dunque la storia di un'estesa civiltà o di una nazione non soltanto non contraddice, ma anzi convalida e illumina le storie a livello della regione, del gruppo tribale e via via del villaggio, fino a livello della biografia individuale. Poiché v'è ampio posto anche per l'individuo nella storia: essendo nell'individuo il punto di convergenza tra passato e futuro. Da lui viene l'impulso promotore e creativo, volto alla storia nel suo momento prospettico: mentre in lui di rimando rifluisce formativamente la tradizione culturale, che è storia nel suo momento retrospettivo.

NOTE

1. W. Liungmann, *Das Kampf zwischer Sommer und Winter* (FFC 130), Helsinki, 1941; Id., *Traditionswanderungen Rhein-Jenissei: eine Untersuchung über das Winter-und Todaustragen und eine hierhergehörige Braüche*, voll. I-II (FFC 129, 131), Helsinki, 1941-1945; Id., *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, voll. I-II (FFC 118, 119), Helsinki, 1937, 1938.

2. Per il complesso solare delle antiche civiltà religiose, cfr. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Egitto, Iran e Mitraismo, India e Induismo, Mesopotamia, Hittiti, Roma, Grecia). In quest'opera non è posto tuttavia in esplicita evidenza il nesso solare-tellurico – secondo me originario e fondamentale – che emerge meglio, per esempio a proposito dei misteri ellenistici, in: Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna, 1924).

2 bis. In merito a questo problema, trovo fondamentale e illuminante il recentissimo contributo di A. Brelich (*Il politeismo*, Roma 1958, dispense univers.), venuto alla luce a volume ultimato. Il Brelich pone in massimo rilievo il sostrato sociale su cui sorgono i politeismi fin su terreno etnologico (per non dire dei politeismi «antichi»). Essi sorgono, precisa il B., da società agricole gerarchicizzate (anche in Africa occid.), con sviluppo urbano avanzato (tranne il politeismo polinesiano, forse proveniente da diffusioni), con notevole specializzazione di mestieri e funzioni. Il ruolo del politeismo pare aver qualche rapporto con l'esigenza di unificazione religiosa di società in cui si fanno fortemente sentire «le singole suddivisioni di classi, di tribù, di età, di mestiere, di sesso...» (Brelich, p. 101). Secondo il B. dunque «non appare irragionevole supporre che tra la maggior complessità ed articolazione della società nelle civiltà superiori e la maggior complessità e differenziazione che caratterizzano le religioni politeistiche, vi sia un'intima connessione» (*ibid.*, p. 182). Su questa via sembra utile proseguire per un'indagine esaustiva sul ruolo storico-religioso del politeismo.

3. Si ripensi a Mitra, dio solare dell'agricoltura, al toro ucciso da Mitra – con lui identificantesi –, e che rinasce con la spiga di frumento legata alla coda. Si ripensi al carattere solare oltreché agrario di Osiris, alle feste solstiziali di Tamuz (Pettazzoni, *I Misteri*, pp. 251, 204); alle nozze di Adonis con Afrodite e al culto (solstiziale?) di Adonis (*op. cit.*, pp. 212, 213); al mito di Baal dio celeste, che discende agli inferi secondo i testi di Ugarit (Th. Gaster, *Thespis*, New York; G. Furlani, *La religione dei Cananei e degli Aramei*, in: Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, Torino, 1939, II, pp. 108-9).

4. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 636.

5. R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino, 1953.

6. Pettazzoni, *La religione di Zaratustra*, Bologna, 1920. Per il sincretismo e la polemica contro la «religione popolare», cfr. G. Widengren, *Iranische Religionsgeschichte*, «Numen», I, 1, 1954, pp. 27, 28 sgg. (polemica contro i *daeva*), pp. 60 sgg. (contro i sacrifici cruenti); C. F. Whitley, *The date and teaching of Zarath.*, «Numen» IV, 3, 1957, pp. 220 sgg.

7. D. Sabbatucci, *Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana*, S.M.S.R. XXIV-XXV, 1953-54, pp. 12-15 estr., *passim*; G. Oberziner, *Patriziato e plebe nello svolgimento delle origini romane*, Milano, 1912.

8. A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the origin of eschatology*, «Acta Orientalia», Lugduni Batavorum, I, 1922, pp. 159, 162-3.

9. A. Lods, *Israel des origines au milieu du VIII siècle*, Paris, 1930, pp. 336-7.

10. Lods, *op. cit.*, p. 337; Wensinck, *op. cit.*, pp. 162-3; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leur implications historiques*, «R.M.P.», Nova Sèrie, IV, 1950, pp. 389-432.

11. Per il «capro» inteso come Azazel o demone-spirito malefico del deserto, cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1935 vol. II, pp. 208-13.

12. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, p. 223.

13. Wensinck, *op. cit.*, pp. 179-80; per i rapporti tra il Capodanno autunnale ebraico e l'Akitu (= Zagmuk) babilonese, *ibid.* p. 177; Pettazzoni, *op. cit.*, II, pp. 234-6; Böhl, *Nieuwjaarfest en Koningsdag in Babylon en in Israel*, Groningen, 1927.

14. Pettazzoni, *op. cit.*, II, pp. 239-254.

15. A. Lods, *Israel*, pp. 465-477; O. Procksch, *Theologie des alten Testament*, Gütersloh 1949, pp. 135 sgg.; A. Ricciotti, *La religione d'Israele*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, Torino, 1939, II, pp. 147, 156-161, 166, 170, 179,82, 190; I. Zolli, *Saggi di religiosità popolare*, in: *Israele. Studi storico-religiosi*, Udine 1935, pp. 307 sgg.

16. Lods, *op. cit.*, pp. 178-9, 216-17.

17. A. Lods (*op. cit.*, pp. 297, 375) ammette che il monoteismo mosaico abbia trovato un naturale sostrato nel culto anteriore di un Essere Supremo. È d'accordo su ciò anche Henninger, *op. cit.* (vedi ivi bibliografia), pp. 429, 390-4. Altri, come P. Van Imschoot (*Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, p. 35), ammettono analogie con l'Essere supremo, senza affrontare il problema dello sviluppo storico di Iahvè da quello, o si trincerano su posizioni rivelazionistiche che eludono il problema (I. Zolli, *Il monoteismo d'Israele*, in: *Israele, po. cit.*, pp. 200-11), o parimenti eludono il problema riducendolo a una questione di «genio personale» di Mosè e di Elia (W. L. Wardle, *The origins of Hebrew Monotheism*, « Z. A. W. », 43, 1925, pp. 193-209, partic. p. 196).

17 bis. Vedi per questo i miei saggi sui movimenti profetici a livello etnologico in: « S.M.S.R. » 1956 (Melanesia); (S.M.S.R. » 1957 (Polinesia); « Riv. di Antrop. » 1958 (America); « Nuovi Argomenti », 1953, (Africa e generale).

18. Si riempie così del suo pieno significato storico-culturale la formulazione che del monoteismo ci ha dato R. Pettazzoni, secondo cui «il monoteismo nella sua realtà storica è credenza in un Dio solo e negazione di tutti gli altri dèi . . . (e) come tale esso presuppone il politeismo» (*L'onniscienza di Dio*, p. 5). Come appare dalla comparazione etnologica, i politeismi sono propri di civiltà agricole gerarchicizzate. Il monoteismo, fondato da gruppi pastorali in Israele, è veramente – in tal senso – una «rivoluzione religiosa», (Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1957, p. 241; *L'onniscienza . . .*, p. 5), perché riflette una rivoluzione culturale.

19. Pettazzoni, *History and phenomenology*, in: *Essays on the history of religions*, Leiden, 1954, p. 216; «Numen» I, 1, 1954, p. 3.

20. Per questo problema v. la mia recensione a A. P. Elkin, *Gli aborigeni australiani*, in: «Società», I, 1957, pp. 170-174.

21. V. Lanternari, *Religione popolare e storicismo*, «Belfagor», IX, 6, 1954.

22. Fondamentale è al riguardo il saggio di E. De Martino, «S.M.S.R.» XXIV-XXV, 1953-54. Del medesimo v. anche: «S.M.S.R.», XXVIII, 1, 1957, pp. 89-107.

23. Karl Kerenyi in un significativo articolo sulla «essenza della festa» (*Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung*, «Paideuma», I, 2, 1938, pp. 59-74) sia a livello etnologico che storico, ritiene in genere d'individuare l'essenzialità della festa in un «sentimento di festività» (*Festivitätsgefühl*) il quale conferisce alla festa stessa il valore di realtà assoluta. «La festosità (*Festlichkeit*)» scrive il Kerenyi, «per gli uomini inclusi nella sfera (della festa), appartiene alle realtà spirituali assolutamente valide. La festosità è una cosa a sé, che non può venir scambiata con niente altro al mondo; e mentre deve essere nettamente distinta dal resto, a sua volta distingue (il resto) in modo assoluto. Pertanto l'essere essa *qualcosa che assolutamente distingue*, deve valere come *minima definizione* della festosità» (p. 63: corsivi miei). In sostanza anche il Kerenyi estrae la festa dall'ambiente culturale e dal suo rapporto *funzionale* col mondo profano, considerandola come realtà assoluta, psichicamente preordinata alla vita profana, riducendo il suo rapporto col «profano» alla sterile tautologia della «festa come *altro* rispetto al "quotidiano"». «Nella festa», egli scrive più oltre, «si scopre il senso dell'esistenza quotidiana, l'essenza delle cose che circondano l'uomo e delle potenze che operano nella sua vita. Il sentimento di festività, in quanto realtà dell'esistenza umana . . . indica che l'umanità è in grado, nelle cesure temporali ritmicamente ricorrenti, di attingere immediatamente alle più elevate realtà sulle quali s'appoggia l'intera sua esistenza» (p. 74).

L'atteggiamento del Kerenyi è di natura tra poetico-letteraria e psicologistica, come è in maggior o minor grado dei fenomenologi. Egli scavalca ogni problema storico che miri a distinguere le eterogeneità, e risale ad una pseudo-unità poetico-psicologica (il sentimento di festività) che nulla aggiunge alla conoscenza razionale dell'uomo.

24. «La festa rappresenta il punto critico . . ., ma parimenti la celebrazione riscatta il punto delicato». «Senza le feste (nel mondo primitivo) la potenzialità della vita sarebbe paralizzata, annientata» (Van der Leeuw, *La religion*, p. 382).

25. Si è detto (v. retro) che gli stessi movimenti profetici, quando siano considerati «all'esterno» delle rispettive culture, cioè nel rapporto dinamico fra tradizione indigena e civiltà importata da fuori dai Bianchi, mettono in evidenza il ruolo egemonico del momento religioso sul momento profano limitatamente alla «dinamica interculturale».

26. Sotto tale luce, si ripensi alla seguente affermazione dell'Eliade: «In fondo l'uomo primitivo non trova altro significato e interesse alle azioni umane (per esempio ai lavori agricoli, ai costumi sociali, alla vita sessuale, alla cultura ecc.), che nella misura in cui esse ripetono le azioni rivelate dalle divinità, dagli eroi culturali o dagli antenati» (*Traité*, p. 339). E ancora: « . . . Per paradossale che la cosa possa apparire, ciò che noi denominiamo "storia" delle società primitive si riduce [esclusivamente] agli avvenimenti mitici che si sono verificati *in illo tempore* e che si sono incessantemente ripetuti da allora. Tutto quanto all'occhio di un moderno è veramente "storico", cioè unico e irreversibile, dal primitivo è considerato come privo d'importanza, perché privo di precedenti mitico-storici» (*ibid.*).

Tutto ciò è molto unilaterale e rivela una sostanziale confusione tra fenomenologia e

storiografia, cioè in particolare fra fenomeno religioso in sé e funzionalità della vita religiosa, che mai come nelle civiltà primitive è così attualmente «profana».

27. Fu il Malinowski a introdurre una interpretazione funzionalistica anche dei fatti magico-religiosi (a parte la distinzione frazeriana, ormai decaduta, che egli fa tra «magia» e «religione»): cfr. *Myth in primitive psychology*, 1926, pp. 81-3. Funzionalista è per esempio A. R. Radcliffe Brown, il quale sottolinea che l'«atteggiamento rituale» viene riservato generalmente verso gli oggetti ed eventi dotati di un alto valore «per il benessere della società» (*Structure and function in primitive Society*, London, 1952, p. 129).

28. Per questa idea centrale dell'Eliade, cfr. anche – oltre i luoghi citati –: *Images et symboles*, Paris, 1952, pp. 44 (si parla precisamente di un umano «desiderio di rivivere gli archetipi»), 220-21; *Le Chamanisme*, pp. 12-13. Alla nostalgia eliadiana del paradiso opponiamo una non meno obiettivamente valida «nostalgia della semplice, terrena vita profana», che ispira per esempio i riti di espulsione dei morti e tutti i riti di recupero più o meno orgiastici. Al bisogno di abolire il tempo profano si contrappone un non meno drammatico bisogno di abolire il tempo sacro in quanto espressione di crisi.

29. R. Benedict, *Patterns of culture*, Boston, 1934. Per gli ulteriori sviluppi e la diffusione di tale teoria in America, cfr. T. Tentori, *L'etnologia negli Stati Uniti*, «Rivista di Antropologia», XLII, 1955, pp. 162 sgg.

30. *Cargo cults: the problem of explanation*, «Oceania», XXVII, 4, 1957, pp. 249-263.

31. «S.M.S.R», 1956.

32. C'è ragione di dubitare che il movimento cooperativistico del Purari, presentato dalla Inglis come tipicamente areligioso, sia a sua volta lo svolgimento ultimo di un movimento già non scevro di valenze religiose. Anche a Manus il movimento del profeta Paliau, che ha assunto ultimamente forme cooperativistiche a sfondo puramente economico-politico, proviene da fasi precedenti con fondo religioso assai accentuato (M. Mead, *New lives for old: cultural trasformation, Manus 1928-1953*, London, 1956. Cfr. mia recensione in: «S.M.S.R.», XXVIII, 1, 1957, pp. 134-7). Del resto la politicizzazione di movimenti religiosi profetici è assolutamente normale, anzi caratteristica e ampiamente diffusa nel mondo etnologico.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI E DEI PERIODICI

Abbreviazione	Periodico
Acta Ethnogr. Acad. Scient. Hung. . . .	Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest)
Acta Soc. Scient. Fennicae	Acta Societatis Scientiarum Fennicae (Helsinki)
Africa	Africa. Journal of the International African Institute (London)
	African Studies (Johannesburg)
Amer. Anthropol.	American Anthropologist (Menasha)
Ann. Later.	Annali Lateranensi (Città del Vaticano)
Ann. Mus. Pitré	Annali del Museo Pitré (Palermo)
Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.	Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution (Washington)
	L'Anthropologie (Paris)
	Anthropos (Wien-Mödling)
	Anthropological Records (Berkeley)
Archiv f. Religionswiss.	Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig-Berlin)
Archiv f. Völkerkunde	Archiv für Völkerkunde (Wien)
	Archives Suisses d'Anthropologie Générale (Genève)
B. P. B. Mus. Bull.	Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin (Honolulu)
B. P. B. Mus. Memoirs	Bernice Pauahi Bishop Museum Memoirs (Honolulu)
Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.	Bulletin of the American Museum of Natural History (New York)
Bull. Bur. Amer. Ethn.	Bulletin of the Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution (Washington)
Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethn.	Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich)

ERE.	Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings (Edinburgh)
	Eranos Jahrbuch (Zürich)
	Ethnos (Stockholm)
FFC.	Folklore Fellows Communications (Helsinki)
	Globus (Braunschweig)
Intern. Arch. f. Ethn.	Internationales Archiv für Ethnographie (International Archives of Ethnography) (Leiden)
Journal des Africanistes	Journal de la Société des Africanistes (Paris)
Journal des Océanistes	Journal de la Société des Océanistes (Paris)
Journ. Amer. Folkl.	Journal of American Folklore (Boston 1888; New York 1924)
J.P.S. (Journ. Polyn. Soc.)	Journal of the Polynesian Society (Wellington)
J.R.A.I.	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London)
Lares	Lares. Organo della Soc. di Etnografia Italiana e dell'Istituto delle Tradizioni Popolari dell'Univ. di Roma.
Man	Man. A monthly Record of Anthropological Science (London)
Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.	Memoirs of the American Museum of Natural History (New York)
Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien)
Mitt. Oester. Ges. Anthrop., Ethn. u. Prähist.	Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie (Wien)
	Numen (Leiden)
	Oceania (Sydney)
Pap. Amer. Mus. Nat. Hist.	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History (New York)

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI E DEI PERIODICI

Abbreviazione	Periodico
Pap. Peabody Mus. Amer. Archeol. and Ethn.	Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology (Cambridge, Mass.)
	Primitive Man (Washington)
Riv. di Antropol.	Rivista di Antropologia (Roma)
	Rivista di Tradizioni Popolari (Roma)
R.M.P.	Revista do Museo Paulista (S. Paulo)
Sociologus	Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie (Leipzig)
Sov. Etnogr.	Sovjetskaia Etnografija (Leningrado)
S.M. S.R.	Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna, Roma)
Wien. Beitr. z. Kulturgesch. u. Ling. . . .	Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Wien)
Zaïre	Zaïre. Revue Congolaise (Bruxelles)
Z.A.W.	Zeitschrift für Alttestamentlische Wissenschaft (Giessen)
Zeitschr. f. Ethn.	Zeitschrift für Ethnologie (Berlin 1869; Braunschweig 1950)

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, Torino 1950.
ADAM L., *The discovery of the Vierkantbeil or quadrangolar adze-head in Eastern Highlands of New Guinea.* «Mankind» IV, 10, 1953.
ADAMS I., *The rise cultivation in Asia.* «Amer. Anthropol.» 50-2-1948, 266-82.
ANELL B., *Contribution to the history of fishing in the Southern Seas*, Uppsala 1955.
ARNDT P. P., *Die Religion der Nad'a (West Flores, Kleine Sunda Inseln).* «Anthropos» 1931.
ASTON W. G., *Nihongi*, London 1956.
— *Shinto*, London 1905.
AUSTEN L., *Cultural changes in Kiriwina.* «Oceania» XVI, 1-1945, 15-60.
— *The seasonal gardening calendar of Kiriwina, Trobriand Islands.* «Oceania» IX, 3-1939, 237-54.
BAAREN Th. P., van, *Primitive anthropology*, in: *Anthropologie religieuse*, ed. J. Bleeker Leiden 1955.
BARTOLUCCI T. M., *La vita dei pescatori marchigiani*, Tesi di laurea, Roma 1949-50.
BATESON C., *Further notes on a snake dance of the Baining.* «Oceania» II, 3-1932, 334-42.
BAUMANN H., *Afrikanische Wild- und Buschgeister.* «Zeitschr. f. Ethn.» 70-1938.
BAUMANN H. - WESTERMANN D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, trad. fr. Paris 1948.
BAUSANI A., *Affinità linguistiche fra i popoli dell'Oceaia e della costa nord-occidentale dell'America Sett.* Later.» 1959.
BECKWITH Martha, *Polynesian Mythology.* «J.P.S.» 49-1940.
BELL F. L. S., *Sokapana: a Melanesian secret society.* «J.R.A.I.» 45-1935.
— *The place of food in the social life of Central Polynesia.* «Oceania» II, 2-1931, 117-35.
— *The place of food in the social life of the Tanga.* «Oceania» XVIII, 1-1947.
BENEDICT Ruth, *Patterns of culture*, London 1925.
BERNDT R., *Djangawul*, London 1952.
— *Kunapipi*, Melbourne 1951.
BERNDT R. M. - CATH. H., *Sexual behaviour in western Arnhem Land*, New York 1951.
BEST E., *Maori agriculture; cultivated food plants of the Maori and Native methods of agriculture.* «J.P.S.» 156-1930; 157-1931.
— *The Maori division of time.* «J.P.S.» 32-1923.
— *The origin of the Maori. The hidden homeland of the Maori and its probable location.* «J.P.S.» 32-1923.

BIBLIOGRAFIA

BIASUTTI R., *Il paesaggio terrestre*, Torino 1947.
— *Razze e popoli della terra*, voll. I-IV, Torino 1953-1957.
BIRKET SMITH K., *Die Eskimos*, Zürich 1948.
— *Geschichte der Kultur*, Zürich 1946.
BLACKWOOD B., *Both sides of Buka passage*, London 1935.
BOAS F., *The central Eskimo*. «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» VI (1884-85) 1888.
— *Ethnology of the Kwakiutl*. «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» 35-1921.
— *Kwakiutl religion*. «Columbia Univ. Contrib. to Anthropology» 30-1030.
— *Tsimshian mythology*. «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» 31-1916.
BODROGI T., *Some notes on the ethnography of New Guinea*. « Acta Ethn. Acad. Scient. Hung.» 1953.
BOGORAS W., *The Chukchee*. Jesup North Pacific Expedition, «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» vol. VII, parte I, 1904, parte II, 1907, Leiden-New York.
BOURLET A., *Les Thay*. «Anthropos» 2-1907.
BOUTONIER Juliette, *L'angoisse*, Paris 1954.
BRELICH A., *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Dispense universitarie, Roma 1954.
— *Il politeismo*, Dispense universitarie, Roma 1959.
BREWSTER A. B., *The hill Tribes of Fiji*, London 1922.
BROUGH SMYTH R., *The aborigines of Victoria*, voll. I-II, London 1878.
BROWN J. MACMILLAN, *Maori and Polynesian: their origin, history and culture*, London 1907.
— *Peoples and problems of the Pacific*, voll. I-II, London 1927.
BURROWS E. G., *Ethnology of Futuna*. «B.P.B. Mus. Bull.» 138-1936.
BUCK P. (Te Rangi Hiroa), *Ethnology of Mangareva*. «B.P.B. Mus. Bull.» 157-1938.
— *Les migrations des Polynesiens*, trad. fr. Paris 1952.
— *Samoan material culture*. «B.P.B. Mus. Bull.» 75-1930.
BUNZEL R. L., *Zuñi Katchinas*. «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» 47 (1929-30) 1932, 844-941.
BUS G.A.M., *The 'te' festival or gift exchange in Inga*. «Anthropos» 46-1951.
CALVERT A.F., *The aborigines of Western Victoria*, London 1894.
CAMERON A.L.P., *Notes on some tribes of New South Wales*. «J.R.A.I.» 14-1885.
CAMMERLING E., *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf der grossen Sunda Inseln*, Rotterdan 1928.
CAPELL A., *Mythology on northern Kimberley*. «Oceania» IX, 1938-39, pp. 386 sgg.
CASAGRANDE J. B., *Ojibwa bear ceremonialism; the persistence of a ritual attitude*, in: TAX S., *Acculturation in the Americas*. «Proceedings and selected papers» 29th Intern. Congress of Americanists, Chicago 1952.

CASSIRER E., *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, *Das mytische Denken*, Berlin, 1925.
CHADWICK Nora K., *Notes on Polynesian mythology.* «J.R.A.I.» 60-1930.
CHANDRA ROY S., *The Birhors*, Ranchi 1928.
CHELHOD J., *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955.
CHRISTIAN F. W., *Notes on the Marquesas.* «J.P.S.» IV, 1895.
CLEMENT E., *Ethnographical notes on the Western Australian Aborigines.* «Int. Arch. f. Ethn.» 16-1903.
CODRINGTON R. H., *The Melanesians*, Oxford 1891.
COLLINDER B., *The Lapps*, New York 1949.
COOPER J. M., *The Araucanians.* « Bull. Bur. Amer. Ethn.» 143 (Handbook of South American Indians) Washington 1946.
COSSU G. M., *Il cacciatore sardo credente nel diavolo.* «Riv. di Trad. Popolari» I, 1894-9, 693-95.
CROCE B., *Contro la "storia universale" e i falsi universali. Encomio della individualità*, in: *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, pp. 129-62.
— *Individualità del motivo e dell'indagine storiografica*, in: *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 118-25.
— *L'indefinitività della filosofia*, in: *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 176-87.
CURR E. M., *The Australian Race*, voll. I-IV, Melbourne 1886-87.
CZAPLICKA M.A., *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914.
— *The Turks of Central Asia*, Oxford 1916.
DARYLL FORDE C., *Habitat, economy and society*, London (1934) 1953.
DAWSON J., *Australian Aboriginals*, Melbourne-Sydney-Adelaide, 1881.
DEACON A.B., *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides*, ed. C. H. Wedgwood, London 1934.
DE MARTINO E., *Considerazioni sul lamento funebre lucano.* «Nuovi Argomenti» genn.-febb. 1955.
— *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni.* «Società» 1953-3.
— *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto.* «S.M.S.R.» XXIV-XXV, 1953-54.
— *Il mondo magico*, Torino 1948.
— *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni.* «S.M.S.R.» XXVIII, 1-1957.
DE MARZAN P. J., *Le culte des morts aux Fiji, Grande Ile interieur.* «Anthropos» IV, 1909.
DE VRIES J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, voll. I-II, Berlin 1957.
DIETERLEN G., *Les âmes des Dogon*, Paris 1941.
DIXON R. B., *The mythology of all races*, vol. IX, *Oceania*, Boston 1916.
DOERR E., *Bestattungsformen in Ozeanien.* «Anthropos» 1935.
DONNER K., *Bei den Samojeden in Sibirien*, Stuttgart 1926.

DORNAN S. S., *Pygmies and Bushmen of Kalahari*, London 1925.
DUNLOP W., *Australian folklore stories.* «J.R.A.I.» 28-1899.
DUNN E., *Religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak.* «Anthropos» I, 1906.
DUPEYRAT A., *Jours de fête chez les Papous*, trad. ingl. *Festive Papua*, London 1955.
DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
Edda (L'-), Carmi Norreni, a cura di C. A. Maestrelli, Firenze 1951.
ELIADE M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951.
— *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes.* «Eranos Jahrbuch» XXIII, 1955.
— *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949.
– *La nostalgie du paradis dans les traditions primitives.* «Diogène» 3-1953.
— *La Terre-Mère et les Hyérogamies cosmiques.* «Eranos Jahrbuch» XXII-1954.
— *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
ELKIN A. P., *The Australian Aborigines*, London 1954.
— *The Rainbow-Serpent myth in North-West Australia.* «Oceania» I, 1-1930, pp. 349-52.
— *Rock-paintings of North-West Australia.* «Oceania» I, 3-1930, pp. 257-79.
— *Social Anthropology in Melanesia*, London-Melbourne 1953.
— *Totemism in North-Western Australia.* «Oceania» III,1933, pp. 284 sgg.
ELLIS W., *Polynesian Researches*, voll. I-IV, London 1831-32.
EMORY K. P., *Tuamotuan religious structures and ceremonies.* «B.P.B. Mus. Bul.» 191-1947.
ERDWEG M. I., *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen, Deutsch Neuguinea.* «Mittheil der Anthropolog. Gesellschaft in Wien» XXXII, 1902, 295 sgg.
EVANS PRITCHARD E. E., *The Nuer*, Oxford 1940.
— *Nuer religion*, Oxford 1956.
— *Religion*, in: *Institutions of primitive society*, Oxford 1954.
FALSIROL O., *Il diritto dei Pigmei dell'Ituri nelle sue relazioni con l'economia e la religione.* «Riv. di Antrop.» XLII, 1955.
— *Psiche primitiva, psiche moderna e partecipazione mistica.* «Riv. di Antrop.» XL, 1953.
FEWKES J. W., *Hopi Katchinas.* «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» 21 (1899-1900) 1903.
FIRTH R., *Orientations in economic life*, in: *Institutions of primitive society*, Oxford 1954.
— *Primitive economics of the New Zealand Maori*, London 1929.
— *Primitive Polynesian economy*, London 1939.
— *The work of the gods in Tikopia*, voll. I-II, London 1940.
FISON rev. L., *The Nanga or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji.* «J.R.A.I.» 14-1884, 14-30.
FORNANDER A., *Collection of Hawaiian antiquities and folklore, translated and edited by G. Thrum.* «B. P. B. Mus. Mem.» VI, 1916-20.

FORTUNE R., *Sorcerers of Dobu*, London 1932.
FOX C. E., *The threshold of the Pacific*, London 1924.
FRAZER J. G., *The fear of the dead*, London 1933.
— *The golden bough*, voll. I-XII, London 1914-1917.
— *Native races of Australasia*, London 1939.
FROBENIUS L., *Denkformen vergangener Menschheit*. «Scientia» Asso (Como) 317-1938.
— *Schicksalkunde*, 1938.
— *Storia della civiltà africana*, trad. it. Torino 1950.
GAHS A., *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*, in: *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1928.
GARDINER J. S., *The natives of Rotuma*. «J.R.A.I.» 27-1898.
GEDDES W. R., *The Land Dyaks of Sarawak*, London 1954.
GILL W. W., *Life in the Southern Isles*, London 1876.
— *Myths and songs of South Pacific*, London 1876.
GIRARD M. F., *L'importance sociale et religieuse des cérémonies exécutées pour les Malangan sculptées*. «L'Anthropologie» 58-1954, 241-67.
GLUCKMAN M., *Social aspects of the first fruit ceremonies among the south eastern Bantu*. «Africa» 11-1938.
GOLDMAN I., *Status rivalry in Polynesia*. «Amer. Anthropol.» 57, 4-1955.
GRAEBNER F., *Thor und Maui*. «Anthropos» 1919-1920, pp. 1099-119.
GREY G., *Polynesian mythology and ancient traditional history*, Auckland 1885.
GROTTANELLI V. L., *Le popolazioni dell'Etiopia*, in: *L'Italia in Africa*, Roma 1956, pp. 237-304.
GROVES W. C., *Report on field work in New Ireland*. «Oceania» III, 3-1933, 349-54.
— *Secret beliefs in New Ireland*. «Oceania» VII, 2-1936, 223-38.
— *Tabar to-day: a study of a Melanesian community in contact with alien non-primitive culture influences*. «Oceania» IV, 3-1935, 248-56.
GULLIVER P. H., *The family herds*, London 1955.
— *A preliminary survey of the Turkana*, Communications from the School of African Studies, 26, Cape Town 1951.
GUNTHER Erna, *An analysis of the first salmon ceremony*. «Amer. Anthropol.» 28-4-1926.
— *A further analysis of the first salmon ceremony*. «Univ. of Washington Public. in Anthropology» II, 5-1928.
GUSDORF G., *L'experience humaine du sacrifice*, Paris 1948.
GUSINDE M., *Die Feurland Indianer*, voll. I-II, Mödling bei Wien 1931.
HADDON A. C., *Migrations of cultures in british New Guinea*. «J.R.A.I.» 50, 1920.
— *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Cambridge vol. I, 1904,vol. VI, 1908.

HAHN E., *Demeter und Baubo*, Leipzig 1897.
— *Die Entstehung der Bodenwissenschaft.* «Scientia» Asso (Como) IX, 1911.
— *Die Entstehung der Pflugkultur*, Heidelberg 1909.
— *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Leipzig 1896.
— *Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig 1919.
HALLOWEL A. J., *Bear ceremonialism in the northern Emisphere.* «Amer. Anthropol.» 28-1926.
HAMMOND TOOKE W. D., *The function of annual first fruits ceremonies in Baca*, «African Studies» 12, 2-1953.
HANDY E.S.C., *The Hawaiian planter.* «B.P.B. Mus. Bull.» 161, 1940.
— *History and culture in the Society Islands.* «B.P.B. Mus. Bull.» 79, 1930.
— *The native culture in the Marquesas.* «B.P.B. Mus. Bull.» 9, 1923.
— *Perspectives in Polynesian religion.* «J.P.S.» 49, 3-1940, 309-30.
— *Polynesian religion.* «B.P.B. Mus. Bull.» 34-1927.
HARRISSON T., *Savage civilization*, London 1937.
HARVA U., *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker.* «F. F. Comm.» 125, Helsinki 1938.
HASSEL E.-DAVIDSON D. S., *Notes on the ethnology of the Wheelman tribe of South-Western Australia.* «Anthropos» 31, 1936, 679-711.
HATT G., *Notes on reindeer nomadism.* «Mem. Amer. Anthropol. Assoc.» VI, 2-1919, 73-133.
HAUER J. W., *Deutsche Gottschau*, Stuttgart 1934.
HAWTHORN H. B., *The Maori: a study in acculturation.* «Amer. Anthropol.» 1944, 2, parte II.
HEINE GELDERN R., *Some problems of migration in the Pacific*, in: *Kultur und Sprache*, ed. W. Koppers, Wien 1952.
HENNINGER J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leur implications historiques.* «Revista do Museo Paulista, Nova Serie» IV, 1950, 389-432.
HENRY Teuira, *Ancient Tahiti, Based on the material recorded by J. M. Orsmond.* « B.P.B. Mus. Bull.» 48, 1928.
HERMANNS M., *Die Nomaden von Tibet*, Wien-Mödling 1949.
HERSKOVITS M. J., *The cattle complex in East Africa.* «Amer. Anthropol.» 28-1-1926, pp. 230-72; 28-2, pp. 361-88; 28-3, pp. 494 sgg.; 28-4, pp. 633-64.
— *Economic anthropology*, New York 1952.
— *The economic life of primitive peoples*, New York-London 1939.
HOCART A. M., *Ethnographical sketch of Fiji.* «Man» 15-1915, 43.
— *Les progrès de l'homme*, trad. fr. Paris 1935.
HOGBIN H. I., *Experiments in civilization*, London 1939.

— *Native culture of Wogeo.* «Oceania» V, 3-1935, 310 sgg.
— *Tillage and collection, a New Guinea economy.* «Oceania» IX, 2-1938, 127-52; IX, 3-1939, 286 sgg.
— *Tribal ceremonies at Ontong Java.* «J.R.A.I.» 61, 1931, 27-55.
HOLLIS A.C., *The Masai*, Oxford 1905.
HOLMBERG U., *Die Religion der Tscheremissen.* «F. F. Comm.» 61, Helsinki 1926.
HORNELL J., *Was there a precolumbian contact between the peoples of Oceania and South-America?* «J.P.S.» 54, 1945, 167-91.
HOWITT A. W., *The native tribes of South East Australia*, London 1904.
HUBERT H.-MAUSS M., *Essai sur la nature du sacrifice.* «L'Année Sociologique» 1897-1898, tome II.
— *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange.* «L'Année Sociologique» N. S. Tom. I. 1925, ripubbl. in: *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950.
HUNTINGFORD G. W. B., *The Galla of Ethiopia*, London 1955.
— *The Nandi of Kenya*, London 1953.
— *Nandi work and culture.* «Colonial Research Studies» 4, London 1950.
INGLIS Judy, *Cargo Cults: the problem of explanation.* «Oceania» XXVII, 4-1957.
JANET P., *L'automatisme psychologique*, Paris 1919.
— *Les obsessions et la Psychasthénie*, voll. I-II, Paris 1902.
JENSEN A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.
— *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936.
— *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, trad. fr. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954.
JOCHELSON W., *The Koryak*, Jesup North Pacific Expedition. «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» VI. Leiden-New York, parte I, 1905, parte II, 1908.
— *Peoples of Asiatic Russia.* «Amer. Mus. Nat. Hist.». New York 1928.
— *The Yakut.* «Anthropol. Pap. Amer. Mus. Nat. Hist» XXXIII, 2-1933, New York.
— *The Yukaghir and the Yuchagirized Tungus.* «Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.» Jesup North Pacific Expedition, IX. parte I, 1924, parte III, 1926, Leiden-New York.
JOSKE A. B., *The Nanga of Viti Levu.* «Intern. Archiv f. Ethn.» II, 1889, 260 sgg.
JUNOD H. A., *The life of a South African tribe*, voll. I-II, London 1913.
KABERRY Phillis M., *The Forrest and Lyne River tribes of North-Western Australia. A report on field work.* «Oceania» V, 4-1935, 431 sgg.
— *Spirit children and spirit centres of North Kimberley division.* «Oceania» VI, 1936, 396 sgg.
— *Totemism in East and South Kimberley tribes.* «Oceania» VII, 1937, 441 sgg.
KARJALAINEN K. F., *Die Religion der Jugra-Völker.* «F. F. Comm.» 44, Helsinki, vol. I, 1921, vol. II, 1922, vol. III, 1927.

KARSTEN R., *Die Seelevorstellung der Naturvölker.* «Zeitschr. f. Völkerpsycho. u. Soziol.» 1931-32, pp. 168-81.
— *The civilization of South American Indians*, London 1926.
— *The religion of the Samek; ancient beliefs and cults of the scandinavian and Finnish Lapps*, Leiden 1955.
KATO Genchi, *A study of Shinto, the religion of the Japanese Nation*, Tokyo 1926.
KEESING F. M., *Native Peoples of the Pacific World*, New York 1947.
KENYATTA J., *Facing Mount Kenya*, London 1938, trad. it. *I Kikuyu*, Milano-Roma 1954.
KERENYI K., *Vom Wesen der Festes. Antike Religion und Ethnologische Religionsforschung.* «Paideuma» I, 2-1938.
KERN F., *Die Welt worein die Griechen traten.* «Anthropos» 24, 1929.
KLUCKHOHN C.-LEIGHTON D., *The Navaho*, Cambridge Mass. (U.S.A.), 1946.
KRÄMER A., *Die Malanggane von Tombara*, München 1925.
KROEBER A. L., *Anthropology to-day*, Chicago 1953.
LABBERTON H., van, *Preliminary results of the researches in the original relationship between the Nipponese and the Malay-Polynesian languages.* «J.P.S.» 33, 1924.
LAFORGUE R., *Psychopathologie de l'échec*, Paris 1944.
LANDTMANN G., *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927.
— *The origin of the inequality of the social classes*, London 1938.
— *The origin of sacrifice, as illustrated by a primitive people*, in: *Essays presented to C. G. Seligman*, London 1934.
LANGLOH PARKER K., *The Euahlayi Tribe*, London 1905.
LANTERNARI V., *Culti profetici polinesiani.* «S.M.S.R.» XXVIII-2, 1957.
— *VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni.* «Riv. di Antrop.» XLII, 1955.
— *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna, alla luce del folklore sardo e dell'etnologia.* «Bull. di Paletnologia Italiana» IX, 64-1954.
— *Fermenti religiosi e profezie di libertà fra i popoli coloniali.* «Nuovi Argomenti» 37, 1959, pp. 54-92.
— *La festa dei maiali.* «S.M.S.R.» XXX, 1-1959.
— *Nota su alcuni profetismi americani.* «Riv. di Antrop.» XLV, 1958.
— *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti.* «S.M.S.R.» XXV, 1954.
— *Sulle origini dell'agricoltura.* «Ann. Mus. Pitrè» V-VII, 1954-56.
— *Origini storiche dei culti profetici melanesiani.* «S.M.S.R.» XXVII, 1956.
— *La politica culturale della chiesa nelle campagne: la festa di San Giovanni.* «Società» 1955, 1.
— *Religione popolare e storicismo.* «Belfagor» 1954-6.

— *Il Serpente-Arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali in Australia.* «S.M.S.R.» XXIII, 1951-52.
LANTIS M., *Alaskan Eskimo ceremonialism*, New York 1947.
LA SORSA S., *Folklore marinaro in Puglia.* «Lares» I, 2-3-1930.
LAUFER B., *The reindeer and its domestication.* «Mem. Amer. Anthropol. Ass.» IV, 2-1917.
LAYARD J. W., *Degree-taking rites in South-West Bay, Malekula.* «J.R.A.I.» 58-1928.
— *Stone men of Malekula*, London 1942.
LEACH E. R., *Primitive Calendars.* «Oceania» XX, 4-1950, 245-62.
LEENHARDT M., *Documents Néo-Calédoniens*, Paris 1932.
— *La fête du Pilou en Nouvelle Calédonie.* «L'Anthropologie» 1922, 221-63.
— *Gens de la Grande Terre*, Paris 1937.
— *Notes d'ethnologie Néo-Calédonienne*, Paris 1930.
LEGGE J., *The Li-ki (The sacred books of China)*, Oxford 1885.
LEHTISALO T., *Beiträge zur Kenntnis der Renntierzucht bei den Juraksamojeden*, Oslo 1932.
LESSON A., *Les Polynesiens*, voll. I-IV, Paris 1881.
LEVY-BRUHL L., *L'âme primitive*, Paris 1927.
— *La mentalité primitive*, Paris 1922.
— *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.
LEWIS J. M., *Peoples of the Horn of Africa; Somali, Afar and Saho*, London 1955.
LHOTE H., *Les Touaregs du Hoggar*, Paris 1955.
LIUNGMANN W., *Der Kampf zwischen Sommer und Winter.* «F. F. Comm.» 130, Helsinki 1941.
LODS A., *Israel*, Paris 1930.
LOEB E. M., *History and traditions of Niue.* «B.P.B. Mus. Bull.» 32, 1926.
LOISY A., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920.
LOMMEL A., *Modern culture and the Aborigines.* «Oceania» XXI, 1-1950.
— *Die Unambal. Ein Stamm in N. W. Australia*, Hamburg 1952.
LOT-FALCK E., *Les rites de chasse chez les peuples siberiens*, Paris 1953.
LUOMALA K., *Documentary research in Polynesian mythology.* «J.P.S.» 49, 2-1940.
LYONS A.P., *Animistic and other spiritualistic beliefs of the Bina Tribe, Western Papua.* «J.R.A.I.» 51,1921.
MCCONNELL Ursula, *The Rainbow-Serpent in North Queensland.* «Oceania» I, 3-1930, pp. 347-49.
— *Totemic Hero-Cult in Cape York peninsula.* «Oceania» VII, 1937, pp. 86 sgg.
— *The Wikmunkan Tribe.* «Oceania» I, 1-1930.
MALINOWSKI B., *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922.
— *Baloma, the spirits of the dead in the Trobriand Island.* «J.R.A.I.» 46, 1916, pp. 353-431.

— *Coral Gardens and their magic*, voll. I-II, London 1935.
— *Lunar and seasonal calendar in the Trobriands.* «J.R.A.I.» 57, 1927.
— *Magic, science and religion*, New York 1954.
— *Myth in primitive psychology*, London 1926.
— *Sexual life of savages in North-Western Melanesia*, London 1929.

MALO D., *Hawaiian antiquities, translated by N. B. Emerson.* «B.P.B. Mus. Special Publications» 2-1903, rist. 1951, Honolulu.

MAN E. S., *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, London 1885, rist. 1932.

MANFREDI G., *Le tradizioni dei pescatori di Ortona*, Tesi di laurea, Roma 1953-54.

MANKER E., *Les Lapons des Montagnes Suédoises*, Paris 1954.

MARETT R. R., *Food rites*, in: *Essays presented to C. G. Seligman*, London 1934, pp. 197.

MARINER W., *An account of the Natives of the Tonga Islands*, Edinburgh 1827.

MASPERO H., *La Chine antique*, Paris 1927.

MATHEW J., *Two representative tribes of Queensland*, London-Leipzig 1900.

MATHEWS R. H., *Ethnological notes on the aboriginal tribes of New South Wales, and Victoria.* «Journal of the Royal Society of New South Wales» 38, 1904.

MAUSS M., *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Esquimos. Etude de morphologie sociale.* « L'Année Sociologique» 1904-1905, pp. 39-130.

MEAD Margaret, *The Marsalai cult among the Arapesh, with special reference to the Rain-bow-Serpent beliefs of the Australian aborigines.* «Oceania» IV, 1-1933.
— *The social organization of Manu'a.* «B.P.B. Mus. Bull.» 176-1930.

MEINHOF O., *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschafts-leben*, Oslo 1926.

MEYEROWITZ Eva L. R., *The sacred state of the Akan*, London 1951.

MILKE W., *Totemismus und Totenzentren in Ozeanien.* «Veröffentlichungen aus dem Museum f. Natur-, Vôlker- u. Handel unde in Bremen» I, 1950.
— *Totenzentren und Vermehrungsriten in Australien und Ozeanien.* «Zeitschr. f. Ethn.» 68, 1936, 211-27.

MILLER C. D., *Food values of poi, taro and limu.* «B.P.B. Mus. Bull.» 37, 1927.

MOERENHOUT J. A., *Voyages aux iles du Grand Océan*, vol. I., Paris 1937.

MORS Rev. P. O., *Cattle in Bahaya.* «Anthropological Quarterly» 27, 1954-1, pp. 23-29.

MOSKOWSKI M. *Die Völkerstämme am Mamberano in Holländisch-Neuguinea und auf den vorgelagerten Inseln.* «Zeitschr. f. Ethn.» 43-1911, 340 sgg.

MÜHLMANN W. E., *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden 1955.
— *Die geheime Gesellschaft der Arioi.* «Intern. Arch f. Ethn.» XXXII, 1932.

MÜLLER W., *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer*, Wiesbaden 1955.

MYRES J. L., *Aspects of conservatism and adaptation in the economic life of the Herero.* «Sociologus» 2, 1-1952.
— *Nomadism.* «J.R.A.I.» 71, 1941, pp. 19-42.
NADEL S. F., *Understanding primitive peoples.* «Oceania» XXVI-3-1956.
NELSON E. W., *The Eskimo about Bering Strait.* «Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.» 18 (1896-97). 1899.
NEVERMANN H., *Masken und Geheimbünde Melanesien*, Leipzig 1935.
NILSSON M., *Primitive time reckoning*, Lund 1920.
NIPPOLD W., *Über die Anfänge des Staatsleben bei den Naturvölkern.* «Zeitschr. f. Ethn.» 81, 1-1956.
OLIVER D. L., *Economic and social uses of domestic pigs in Siuai, Southern Bougainville, Solomon Islands.* «Papers Peabody Museum Amer. Archaeology and Ethnology» 29, 3-1949, pp. 1-29.
— *Human relations and language in a Papuan-speaking tribe of Southern Bougainville, Solomon Islands.* «Pap. Peabody Mus. Amer. Archaeol. and Ethn.» 29, 2-1949.
OTTO R., *Das Heilige*, Breslau 1917.
PALLISEN N., *Die alte Religion der Mongolischen Völker*, Marburg 1949.
PALMER E., *Notes on some Australian Tribes.* «J.R.A.I.» 13, 1884.
PARKINSON R., *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907.
— *Nachträge zur Ethnographie der Ontong-Java-Inseln.* (Intern. Arch. f. Ethn.» 1. 1898.
PEEKEL P. G., *Die Ahnenbilder von Nord-Mecklemburg.* «Anthropos» 22, 1927, 16-44.
— *Lang-Manu, die Schlussfeier eines Malagan Festes auf Nord Neu-Mecklemburg*, in: *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1928, pp. 542-555.
— *Religiöse Tänze auf Neu-Ireland (Neu-Mecklemburg).* «Anthropos» 26, 1931, pp. 515-32.
PEHRSON R. N., *The lappish herding leader: a structural analysis.* «Amer. Anthropol.» 56, 6-1954.
PERCY SMITH S., *Hawaiki*, Christchurch 1898.
PETRI H., *Der Australische Medizinman.* «Ann. Later.» 16, 1952, 159-317; 171,953, 157-226.
— *Mythische Heroen und Urzeitlegenden im nordlichen Dampierland.* «Paideuma» 1939, 235 sgg.
— *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Braunschweig 1954.
— *Totemismus und Seelevorstellungen im nordlichen Dampierland.* «Studium Generale» 1-1948.
PETTAZZONI R., *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Bologna 1922.
— *History and phenomenology*, in: *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954; e anche «Numen» I, 1-1954.

— *La confessione dei peccati*, vol. II, Bologna, 1935.
— *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.
— *La mitologia giapponese*, Bologna 1929.
— *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.
— *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953.

PETTERSON O., *Chiefs and Gods*, Lund 1953.

PIDDINGTON R., *Karadjeri initiation.* «Oceania» III, 1-1932, 46-48.
— *The Water-Serpent in Karadjeri mythology.* «Oceania» I, 3-1930, 352-54.

POHLAUSEN H., *Das Wanderhirtentum und seine seine Vorstufen. Eine ethnographisch-geographische Studie zur Entwicklung der Eingeborenenwirtschaft*, Braunschweig 1954.

PONSONBY FANE R. A. B., *Studies in Shinto and Shrines*, Kyoto 1942.

POOLE J., *Still further notes on a snake dance of the Baining.* «Oceania» XIII, 3-1943.

POWDERMAKER Hortense, *Feasts in New Ireland; the social function of eating.* «Amer. Anthropol.» 34, 2-1932, 236-47.
— *Life in Lesu*, London 1933.
— *Mortuary rites in New Ireland, Bismark Archipelago*, Oceania II, 1-1931, 26-43.
— *Report on research in New Ireland*, Oceania I, 3-1931, 366 sgg.

PREUSS K. Th., *Die Nayarit Expedition*, vol. I: *Die Cora Indianer*, Leipzig 1912.

PROCKSCH O., *Theologie des alten Testament*, Gütersloh 1949.

RADCLIFFE BROWN A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922.
— *The Rainbow-Serpent myth of Australia.* «J.R.A.I.» 56, 1926.
— *The Rainbow-Serpent myth in South-East Australia.* «Oceania» I, 3-1931, 342-47.
— *Structure and function in primitive society*, London 1952.

RADLOFF A., *Aus Sibirien*, Leipzig 1884.

RATTRAY R. S., *Religion and art in Ashanti*, Oxford 1927.

READ K. E., *Nama cult of the Central Highlands, New Guinea.* «Oceania» XXIII, 1-1925.

READ W. J., *A snake dance of the Baining.* «Oceania» II, 2-1931, 232-37.

REINACH S., *La théorie du sacrifice: Mythes, cultes et religions*, Paris 1905.

RIESENFELD A., *The megalithic culture of Melanesia*, Leiden 1950.
— *On the relationship between the «Mt. Hagen» and «Massim» axes of New Guinea*, in: *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Horn-Wien 1956.
— *Was there a paleolithic period in Melanesia?* «Anthropos» 1952, pp. 405-46.

RILEY B., *Kiwai seasons.* «Man» 1924-26.

RIVERS W. H. R., *The history of Melanesian Society*, voll. I-II, London 1914.
— *Irrigation and cultivation of taro*, in: *Psychology and ethnology*, London 1926.
— *Sun-cult and megaliths in Oceania.* «Amer. Anthropol.» 17, 3-1915, 431-45.

RIVET P., *Les Océaniens*, in: *The Frazer lectures* 1922-1932, ed. W. R. Dawson, London 1932.

ROBERTSON SMITH W., *Sacrifice*, in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. IX, 1885.
ROE F. G., *The Indian and the Horse*, Norman 1955.
ROHEIM G., *The eternal ones of the dream*, London 1945.
— *Women and their life in Central Australia.* «J.R.A.I.» 1933.
ROSCOE J., *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge 1923.
— *The Northern Bantu*, Cambridge 1915.
ROSSI P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956.
ROTH G. K., *Fijian way of life*, Melbourne-London-Wellington 1953.
ROTH W. E., *Bulletins of North Queensland ethnography N. 5: Superstitions, magic, medecine*, Brisbane 1903.
ROUTLEDGE S., *The mystery of Easter Island*, London 1919.
SABBATUCCI D., *Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana.* «S.M.S.R.» XXIV-XXV, 1953-54.
SAVILLE W. J., *In unknown New Guinea*, London 1926.
SAVY LOPEZ Maria, *Leggende del mare*, Torino 1894.
SCHAPERA I., *The Bantu speaking tribes of South Africa*, London 1937.
— *Herding rites of the Bechuanaland Bakxatla.* «Amer. Anthropol.» 36, 4-1934, pp. 561-84.
— *The Khoisan Peoples of South Africa; Bushmen and Hottentots*, London 1930, rist. 1951.
SCHEBESTA P., *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*, II-3: *Die Religion*, Bruxelles 1950.
— *Tore, le dieu forestier des Bambuti.* «Zaïre» I, 1947.
— *Die Zwerge vom Kongo*, Leipzig 1932.
SCHMIDT W., *Ethnologische Bemerkungen zur theologischen Opfertheorie*, St. Gabriel- Mödling 1922.
— *Das Himmelopfer in den Innerasiatischen Pferdezüchtervölker.* «Ethnos» VII, 1942.
— *Il sacrificio presso i popoli primitivi*, in: *Teologia e missioni*, Roma 1943.
— *Ursprung des Gottesidee*, voll. I-XII, Münster 1926-1955.
— *Zu den Anfängen der Herdentierzucht.* «Zeitschr. f. Ethn.» 76, 1951-1, pp. 1-41; 2, pp. 201-204.
SCHNEIDER H. K., *The subsistence role of cattle among the Pakot and in East Africa.* «Amer. Anthropol.» 59, 2-1957, 278-99.
SCHURHAMMER G., *Shinto, the way of the gods in Japan*, Bonn-Leipzig 1922.
SCHURMANN C. W., *The aboriginal tribes of Port Lincoln*, Adelaide 1879.
SELIGMAN C. G., *A classification of the natives of British New Guinea.* «J.R.A.I.» 39, 1909.
— *The Dubu and steeple-houses of the central district of British New Guinea.* «J.P.E.K.» 1927, 177-92.
— *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910.

— *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932.
— *Rest and work periods of the Sinaugolo (Rigo District, New.Guinea).* «Man» XXVII, 1927, 27.
— *The Veddas*, Cambridge 1911.
SHARP L., *Ritual life and economics of the Yir-Yoront of Cape York peninsula.* «Oceania» V, 1-1934, 19-42.
SHIROKOGOROFF S. M., *Psychomental complex of the Tungus*, London 1935.
SOURY-LAVERGNE-DE LA DEZÈVE revv. P. P., *La fête nationale du Fandroana en Imerina (Madagascar).* «Anthropos» VIII, 1913, pp. 306-24, 779-800.
SPECK F. G., *Naskapi, the savage hunters of the Labrador peninsula*, Norman 1935.
SPEISER F., *Les Polynesiens sont-ils des Ariens?.* «Arch. Suiss. Anthrop. Gén.» 12, (1946) 1947.
SPENCER B., *The Arunta*, voll. I-II, London 1927.
— *The native tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914.
— *Wanderings in wild Australia*, vol. I, London 1928.
SPENCER B.- GILLEN F. J., *The native tribes of Central Australia*, London 1899.
— *The northern tribes of Central Australia*, London 1904.
SPEZIALE A., *Vita del popolo marinaro del litorale d'Abruzzo*, Tesi di laurea, Roma 1938-39.
STAIR J. B., *Jottings on the mythology and spiritual-lore of an old Samoa.* «J.P.S.» 5, 1905.
STANNER W. E. H., *The Daly River tribes.* «Oceania» III, 4-1933.
STREHLOW C., *Die Arauda und Loritja Stämme in Zentral Australien*, Frankfurt a. M., voll. I-V 1907-1920.
STURT Ch., *Expedition into Central Australia*, voll. I-II, London 1849.
TAPLIN rev. G., *The Narrinyeri: an account of the tribes of South Australian aborigines*, Adelaide 1879.
TAUXIER L., *Religion, moeurs et coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire*, Paris 1932.
TE-ARIKI-TARA-ARE, *History and tradition of Rarotonga.* «J.P.S.» 28, 1919.
TENNANT KELLY C., *Tribes on Cherburg Settlement, Queensland.* «Oceania» V, 4-1935.
TENTORI T., *L'etnologia negli Stati Uniti.* «Riv. di Antrop.» XLII, 1955.
THOMSON B. H., *The Fijians*, London 1908.
THOMSON J., *Through Masai land*, London s. d.
THURNWALD R., *L'économie primitive*, trad. fr. Paris 1937.
— *Forschungen auf den Salomo-Inseln und den Bismarck-Archipel*, vol. III: *Volk, Staat, Wirtschaft*, Berlin 1912.
— *Pigs and currency in Buin.* «Oceania» V, 2-1934, 119-43.
TRANEL W., *Völkerkundliche und sprachliche Aufzeinungen aus dem Moando-Sprachgebiet in Nordöst-Neuguinea.* «Anthropos» 47, 1952, 463 sgg.
TREGEAR E., *The Maori race*, Wanganui 1904.

TRILLES rev. P., *Les Pygmèes de la foret Equatoriale*, Paris 1933.
TSCHOPIC H., *The Aymara.* «Bull. Bur. Amer. Ethn.» 143 (*Handbook of South American Indians*), Washington 1946.
TURNER G., *Samoa, a hundred years ago and long before*, London 1884.
TYLOR E. B., *Primitive culture*, London 1873.
UFER H., *Religion und religiöse Sitte bei den Samojeden*, Erlangen 1930.
UNDERHILL RUTH M., *Ceremonial patterns in the greater South-West.* «Monographs of the Amer. Ethnological Society» XIII, Washington 1948.
VAN DER LEEUW G., *Die Do-ut-des Formel in der Opfertheorie.* «Arch. f. Religionwiss.» 20, 1920-1921.
— *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940.
— *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948.
VAN DER SANDE G. A. I., *Ethnography and anthropology, Nova Guinea*, Leiden vol. III, 1907.
VAVILOV N. I., *Sur l'origine de l'agriculture mondiale d'après les recherches récentes.* «Revue de Botanique appliquée et d'agriculture tropicale» Paris 12, 1932.
VABLEN Th., *The theory of leisure class*, New York 1915.
VESPASIANI G., *Luci sul molo*, Fermo 1958.
VICEDOM G.-TISCHNER H., *Die Mbowamb*, vol. II, Hamburg 1943.
VOHLARD E., *Kannibalismus*, Stuttgart 1939.
VON EICKSTEDT E. F., *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1934.
WAGNER G., *Some economic aspects of Herero life.* «African Studies» 13, 1954, 3-4, pp. 117-30.
WALDEN E.-NEVERMANN H., *Totenfeiern und Malagane von Nord-Mecklemburg.* «Zeitschr. f. Ethn.» 62, 1940, pp. 11-38.
WALKER K. L., *The study of primitive economy.* «Oceania» XIII, 2-1942.
WARDLE W. L. *The origin of Hebrew Monotheism.* «Z.A.W.» 43, 1925.
WARNER W. L., *A black civilization*, London-New York 1937.
WEBSTER H., *Primitive secret societies: a study in early politics and religion*, New York.
— *Rest Days*, New York 1916.
— *Taboo, a sociological study*, London 1942.
WENSINCK A. J., *The semitic New Year and the origin of eschatology.* «Acta Orientalia» I, 1922.
WERTH E., *Grabstock, Hacke und Pflug*, Ludwigsburg 1954.
WESTERMARCK E., *The origin and development of moral ideas*, voll. I-II, London 1906.
WHEELER P., *The sacred scriptures of the Japanese*, New York 1952.
WIDENGREN G., *Iranische Religionsgeschichte*, Nume I, 1-1954.

BIBLIOGRAFIA

WIKE J., *The role of the dead in North-West Coast culture*, in: *Indian tribes of aboriginal America*, ed. S. Tax, Chicago 1952.
WILDER G. P., *The breadfruit of Tahiti*. «B.P.B. Mus. Bull.» 50, 1928.
WILLIAMS F. E., *Orokaiva society*, Oxford 1930.
— *The reminiscences of Ahuia Ova*. «J.R.A.I.» 69, 1939, 30-41.
WILLIAMSON R. W., *The Mafulu Mountain People of British New Guinea*, London 1912.
— *Polynesia*, in: *E.R.E.* vol. X, p. 107.
— *Religion and social organization in Central Polynesia*, Cambridge 1937.
— *Religious and cosmic beliefs of Central Polynesia*, voll. I-II, Cambridge 1933.
— *The social and political system of Central Polynesia*, voll. I-III Cambridge 1924.
WILLIAMSON R. W.-PIDDINGTON R., *Essays in Polynesian ethnology*, Cambridge 1939.
WIRZ P., *Die Ainu*, München-Basel 1955.
— *Die Enga. Ein Beitrag zur ethnographie eines Stammes im nordöstlichen zentralen Neuguinea*. «Z.f.E.» 1952-1, pp. 7-56.
— *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, vol. II, Hamburg 1922.
— *Quelques notes sur la cérémonie du Moka chez les tribus du Mont Hagen et du Wabago sub-district, Nouvelle Guinée du Nord-Est*. «Bull. et Mémoirs Société Royale Belge d'Anthrop. et de Prèhistoire». Bruxelles 63, 1952, 65-71.
— *Sugli altipiani della Nuova Guinea*. «Le Vie del Mondo» XIV, 1952-6, pp. 635 sgg.
— *Tra i popoli primitivi della Nuova Guinea*. «Le Vie del Mondo» XIV, 1952-12, pp. 1310-18.
WISSLER C., *The influence of the horse in the development of Plains culture*, in: *Readings in Anthropology*, New York 1955.
WOODS D., *The native tribes of South Australia*, Adelaide 1879.
WORMS rev. P. Ernst, *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nord-westaustralischen Stämme*. «Ann. Later.» IV, 1940.

LE TAVOLE

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

25

26

27

28

29

30

31

32

33

36

37

38

39

40

41

42

44

43

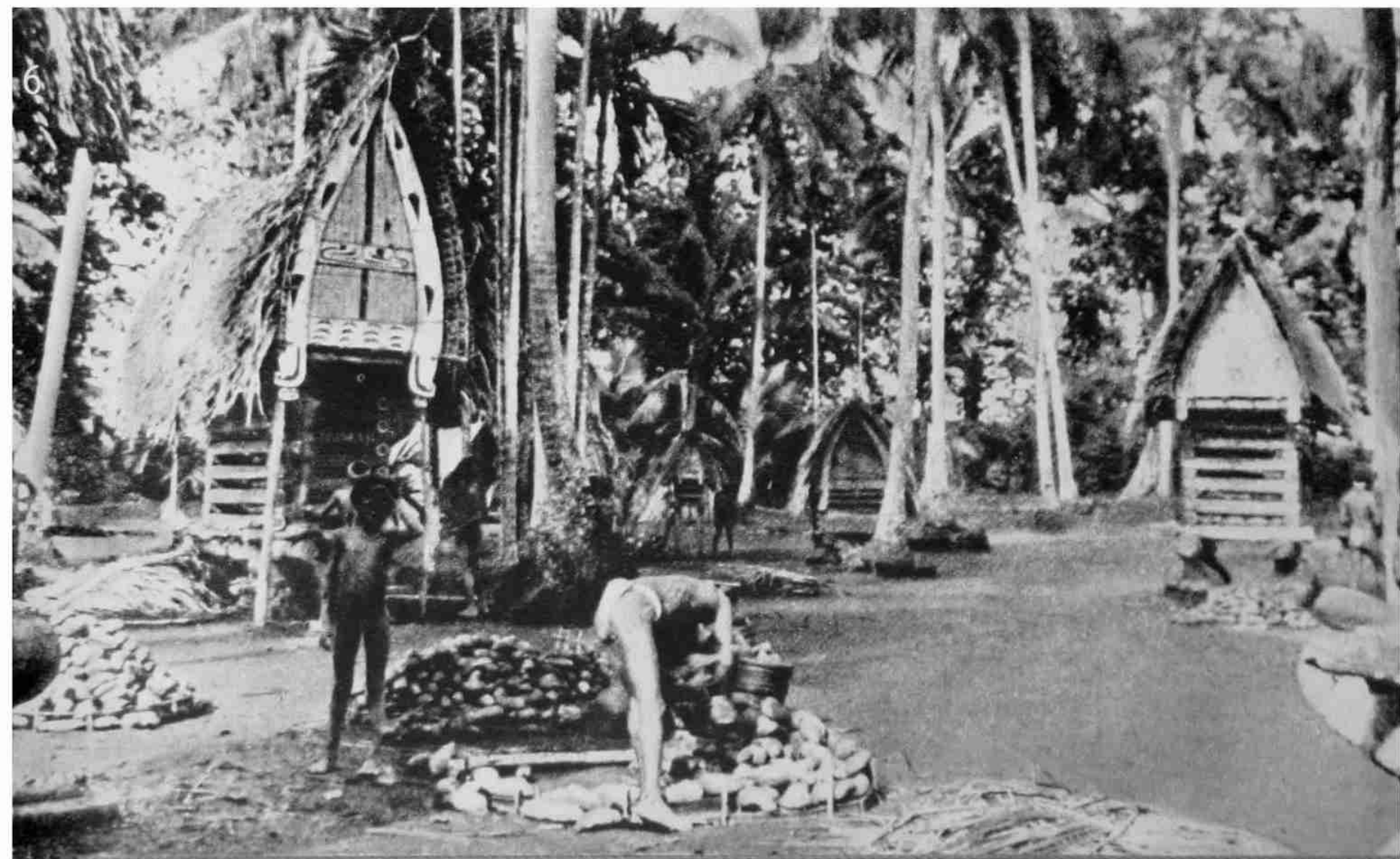
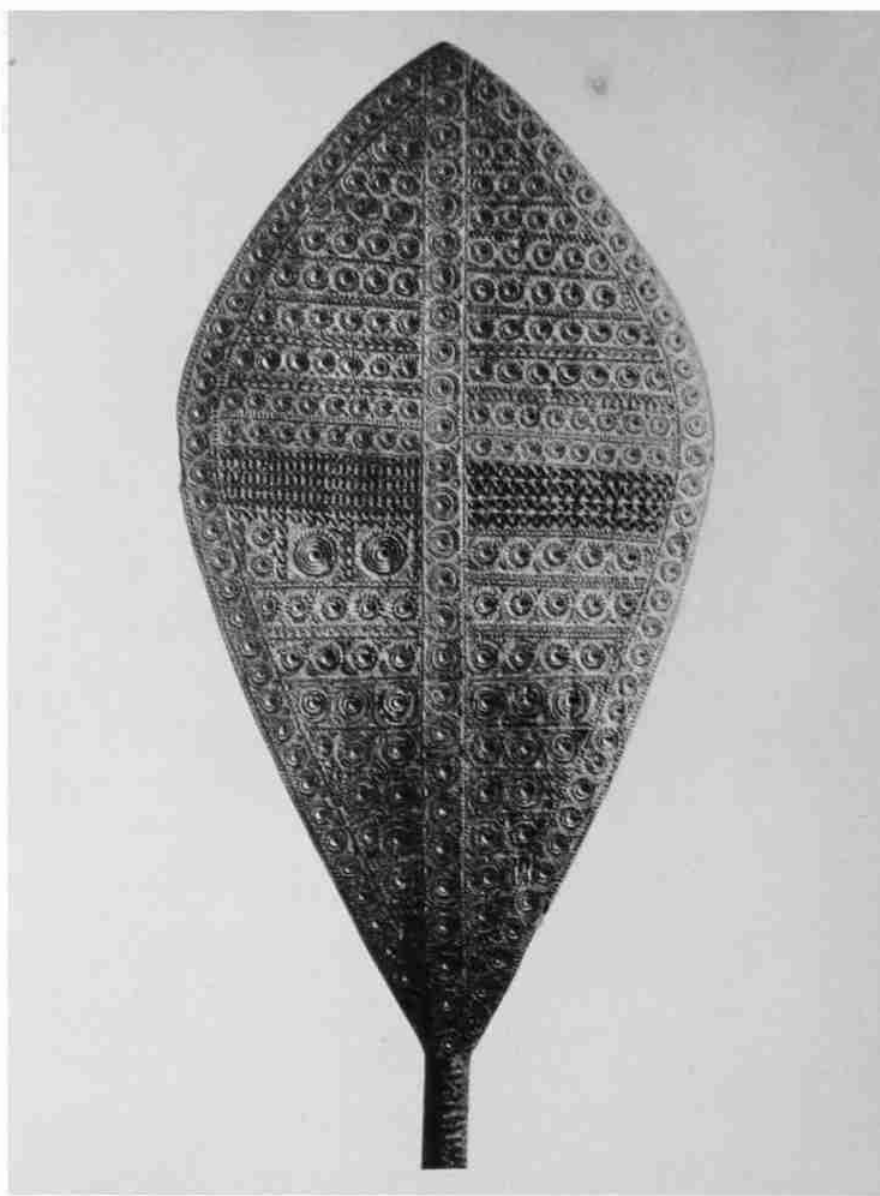
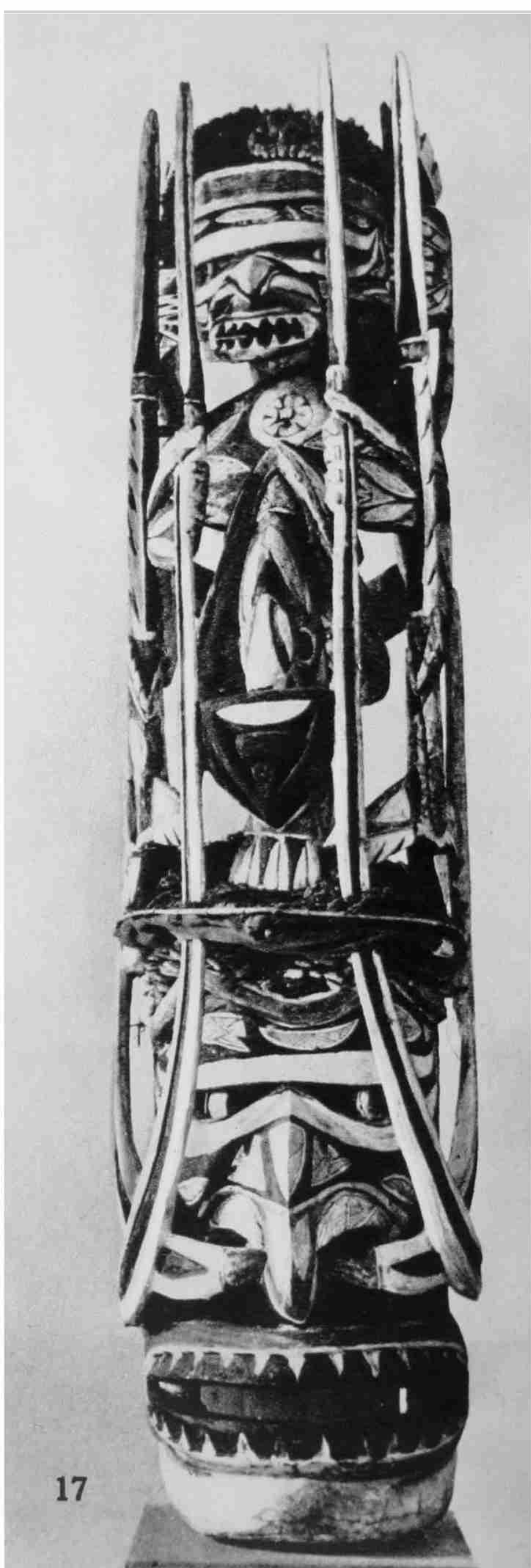
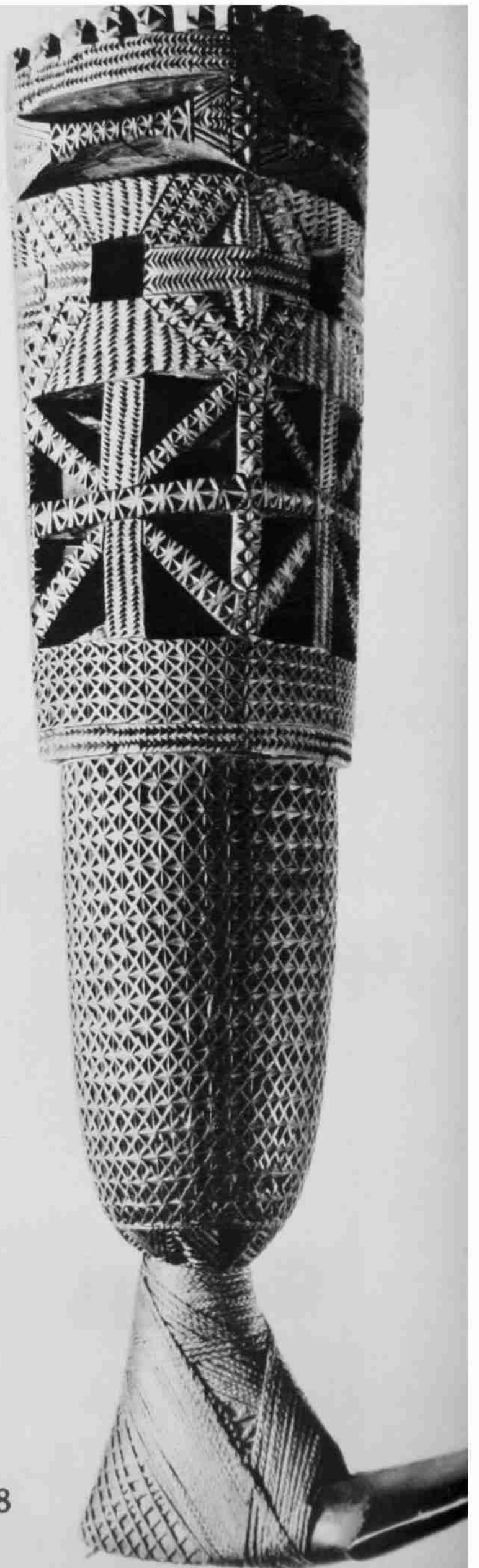
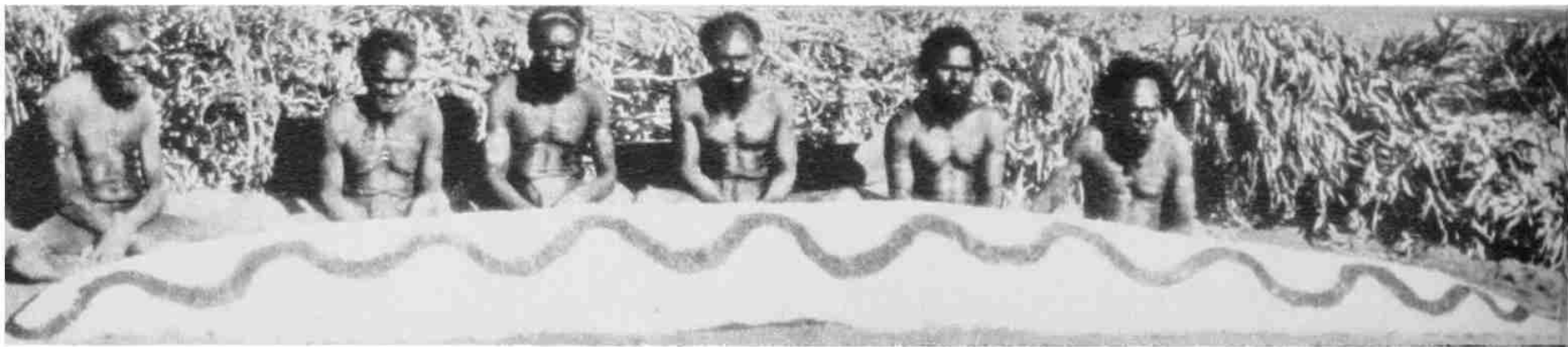
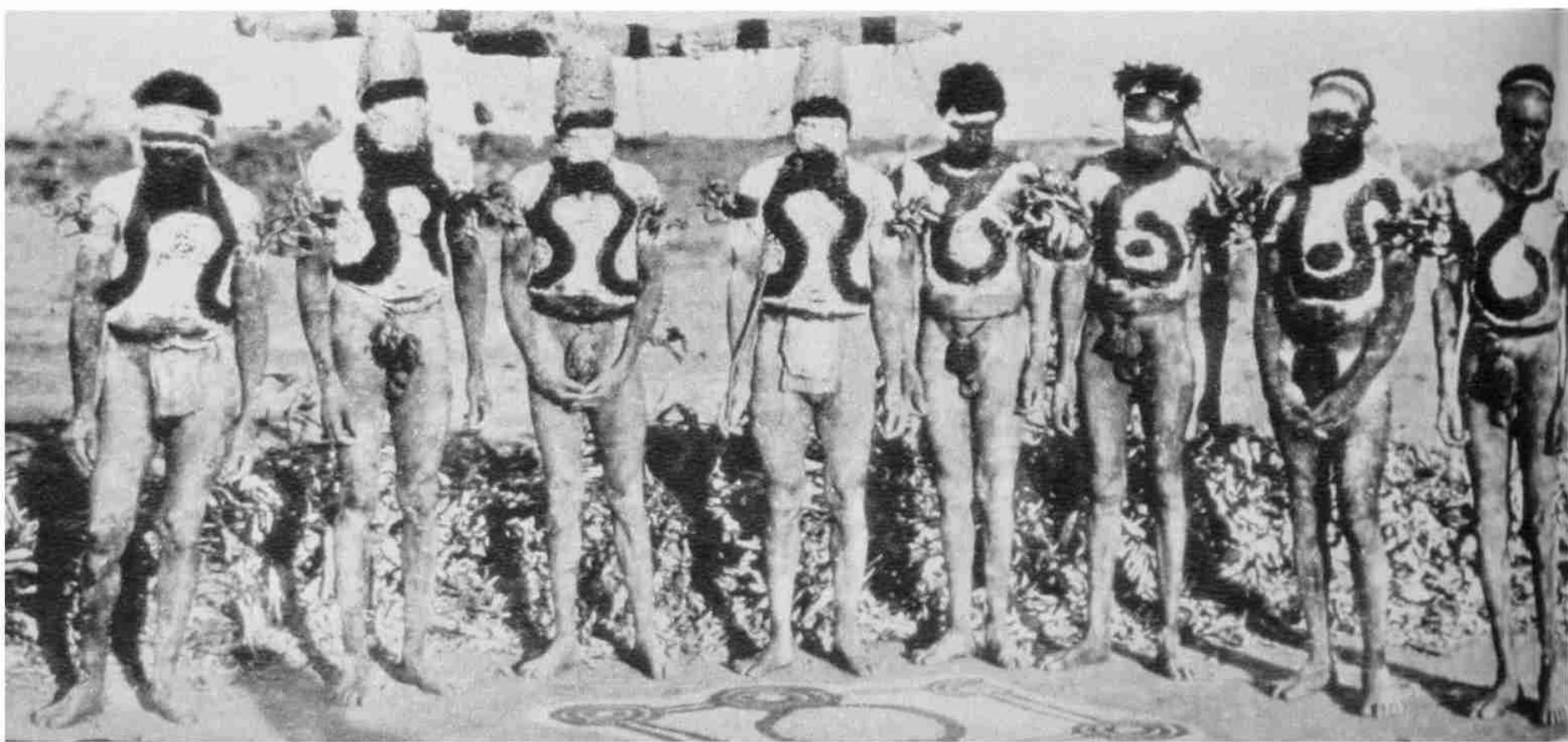
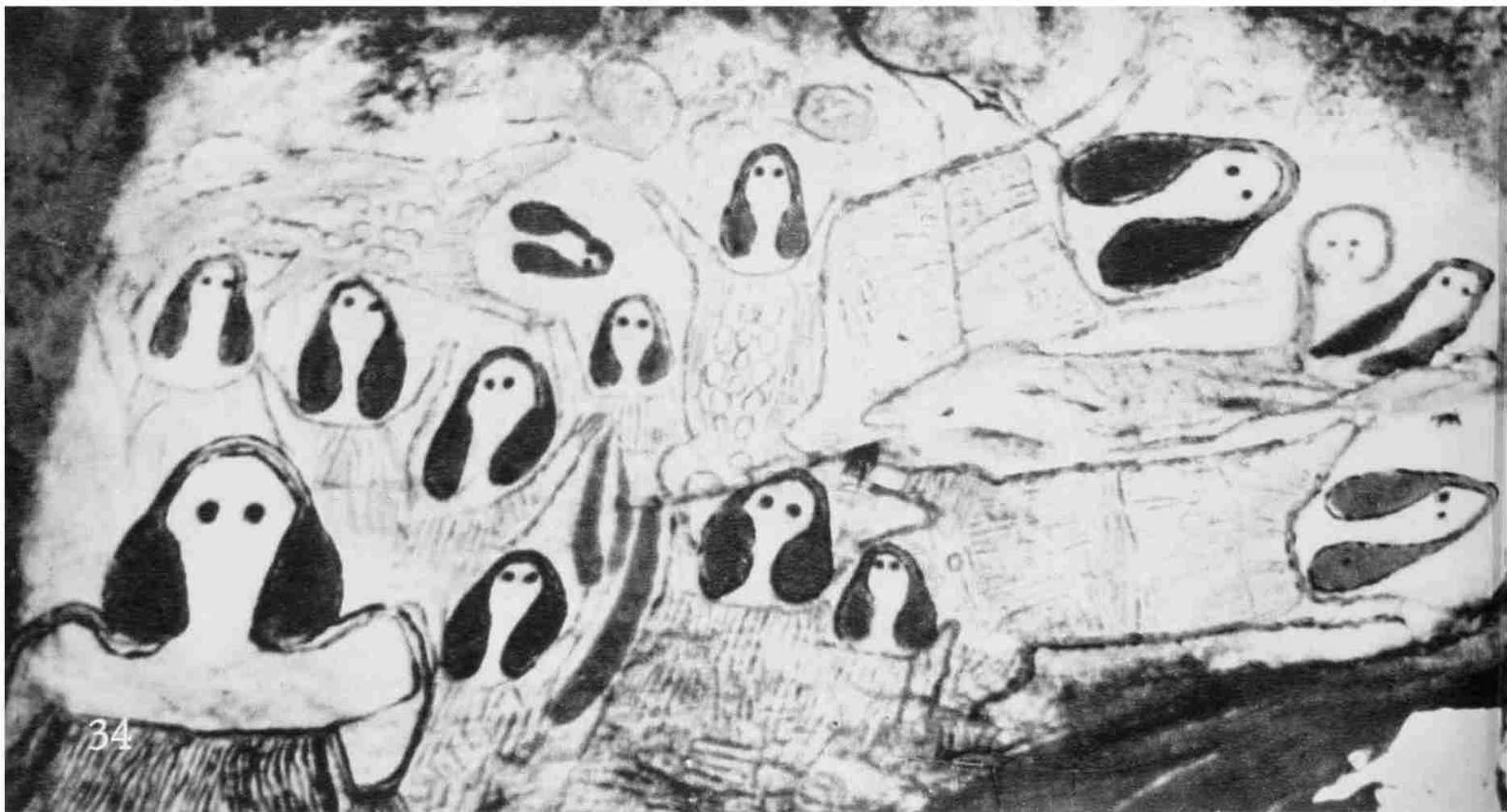
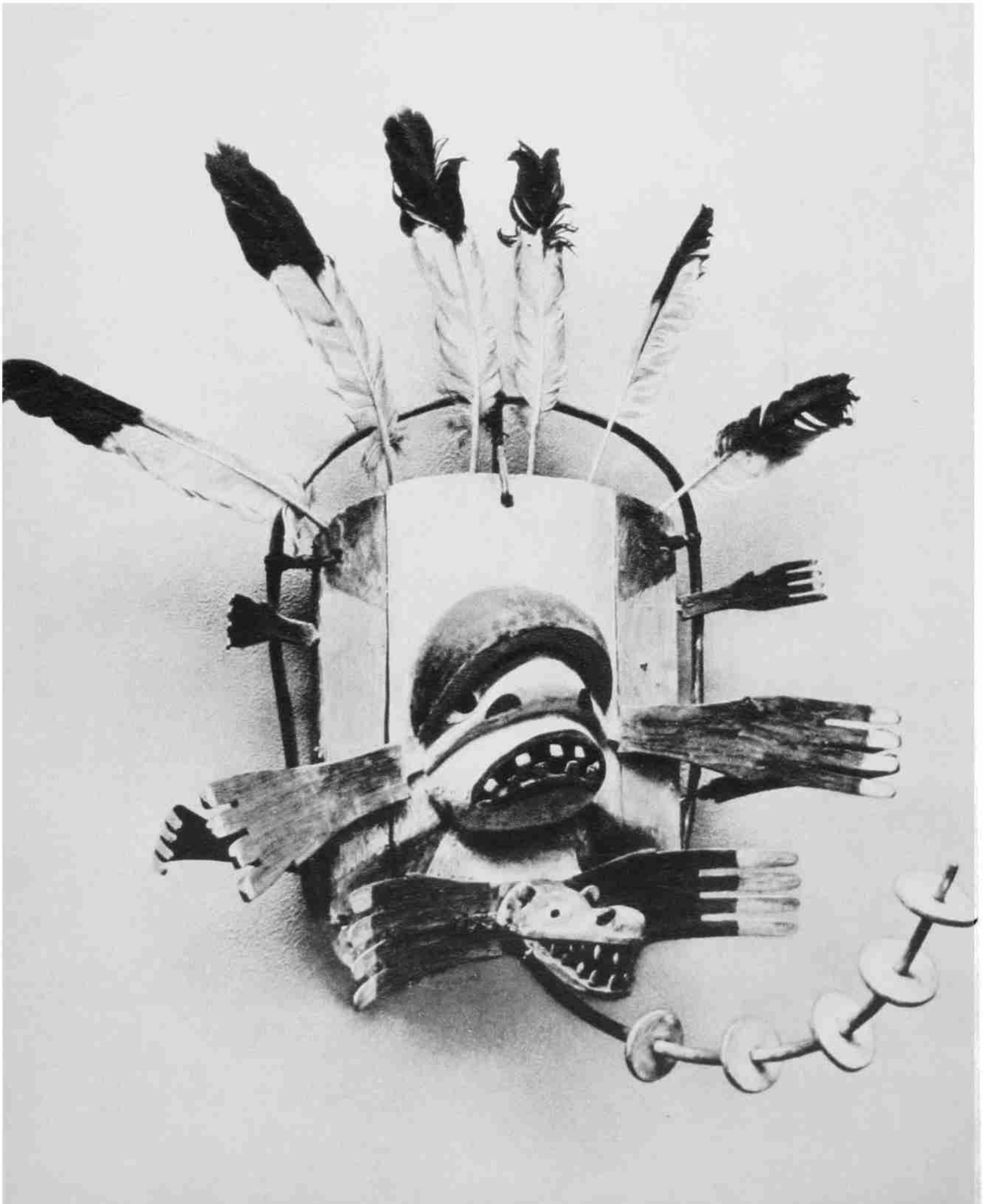
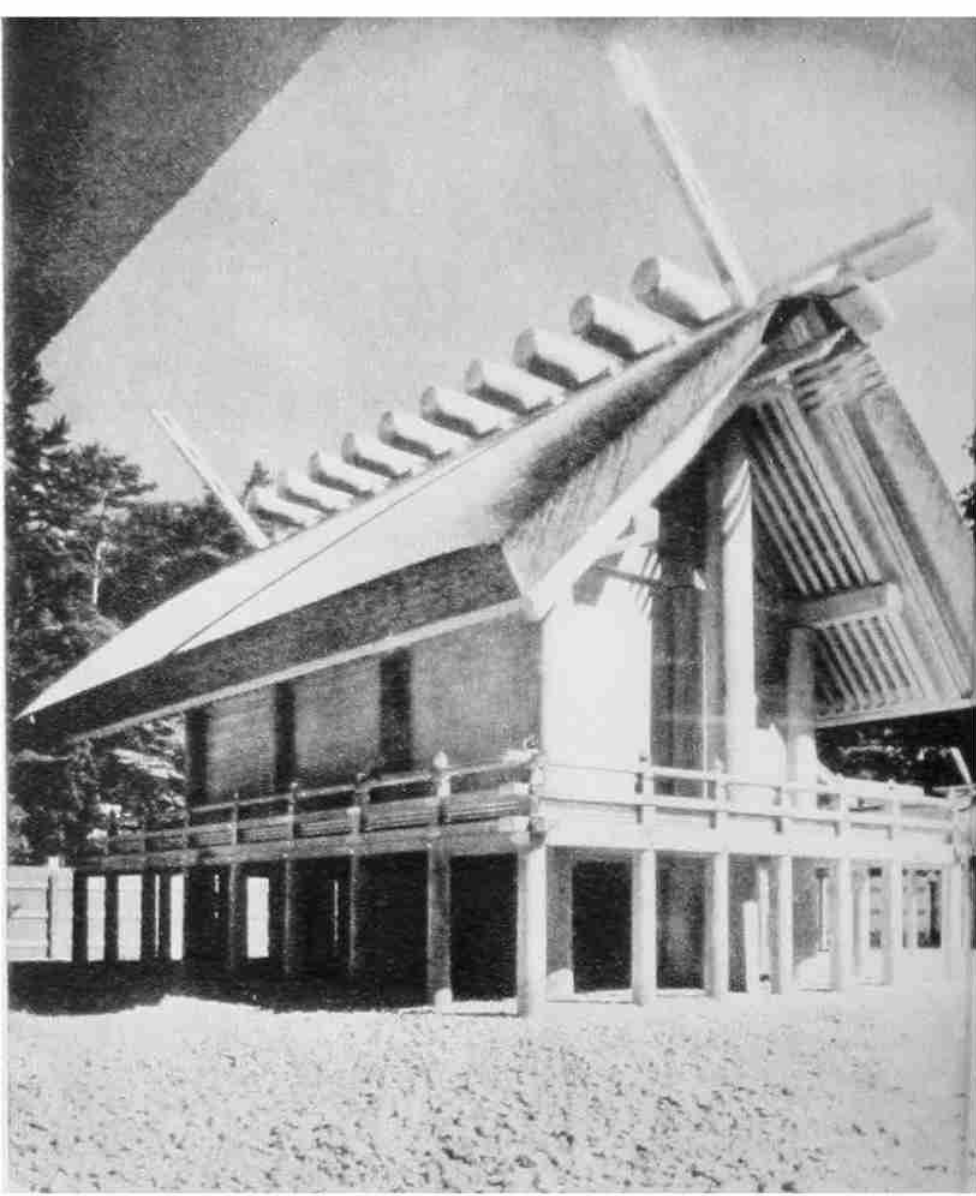
45

49 48

52

53

54

55

NOTE ALLE TAVOLE

a) IL LAVORO

1 Donna di Dobu (Melanesia) che usa il bastone da scavo. (*foto Mus. Pigorini*)
2 Coltivatore delle isole Trobriand che scava per piantare gli ignami. (*da Malinowski*)
3 Le primizie del raccolto vengono allestite per gli spiriti. (Is. Trobriand) (*da Malinowski*)
4 Gruppo di coltivatori dobuani con bastone da scavo. (*foto Mus. Pigorini*)
5 Ragazzo della Nuova Guinea sudorientale, che porta noci di cocco. (*foto Mus. Pigorini*)
6 Riempimento cerimoniale dei magazzini di ignami. I tuberi sono già stati portati al villaggio e ammucchiati. (Is. Trobriand) (*da Malinowski*)
7 Portatrice di legna (Melanesia). (*foto Mus. Pigorini*)
8 Pala di remo lignea, ornata di intagli (Is. Hervey, Mangaia). (*foto Mus. Pigorini*)
9 Famiglia papuana. Il capo-famiglia si accinge a porgere alla donna il maialetto affinché lo allatti al suo seno, dopo il figlioletto. Il maiale cresce ed è ritenuto come un membro ufficiale della famiglia.

b) LA FESTA

10 Due danzatori di Mekeo (Nuova Guinea). (*foto Mus. Pigorini*)
11 Danzatori Motu. (*foto Mus. Pigorini*)
12 Gruppo di donne Motu danzanti (N. Guinea Sudorientale). (*foto Mus. Pigorini*)
13 Donna con acconciatura e ornamenti da festa (Nuova Guinea, Dobu). (*foto Mus. Pigorini*)
14 Maschera per danza (Nuova Irlanda), impiegata nelle società segrete, che rappresenta un antenato. (*da Riley*)
15 Maschera per danza (Nuova Caledonia), impiegata nelle rappresentazioni drammatico-rituali. Rappresenta uno spirito sovrannaturale dell'acqua. Chioma e barba di capelli umani, copricapo di piumaggio annodato ad una rete di fibra, con ornamento in madreperla. (*da Hewicker-Tischner*)
16 Figura Uli, incisa in legno, rappresentante un essere bisessuale, antenato mitico, della Nuova Irlanda. È impiegata nelle cerimonie omonime.
17 Malagan in legno dipinto, usato nelle grandi cerimonie annuali omonime, della Nuova Irlanda. (*da Münsterberger*)
18 Maschera impiegata nelle feste agrarie delle Isole Torres. (*da The Mus. of Primitive Art*)

19 Danza cerimoniale in un villaggio papuano. L'ornamentazione simbolica degli attori comprende copricapo, maschera, costume e pittura corporale. (*Amsterdam Press Agency*)

20 Maschera cerimoniale (regione del fiume Sepik, Nuova Guinea). Usata nelle cerimonie segrete, rappresenta gli spiriti dei morti. In legno dipinto e a rilievo, con i larghi occhi e il becco, raffigura un uomo-uccello. (*da Riley*)

21 Maschera e costume cerimoniale (regione del fiume Sepik, Nuova Guinea). La maschera è di corteccia, con lunga prominenza a becco e con larghi occhi dipinti. Il costume è in fibra di palma, con ornamenti di madreperla. (*da Riley*)

22 Maschera per danza dei Sulka (Nuova Britannia), impiegata nelle cerimonie delle società segrete Dukduk, rappresentante lo spirito di un morto. (*da Hewicker - Tischner*)

23 Maschera della società segreta Tamate (Ambrym, Nuove Ebridi). Copricapo di fibra di legno, con un mazzo di penne legato in cima e la lunga frangia di fibra di banano a rappresentare la barba e i capelli; faccia dipinta in rosso e verde. (*da Hewicker-Tischner*).

24 Pannello parietale da una casa per riunioni dei Maori (Nuova Zelanda). L'incisione su tavole rappresenta Maui che pesca dal mare l'isola (in forma di pesce) secondo il mito di creazione. A rilievo, i disegni del tatuaggio sul corpo e sul volto del dio. A lato il pannello è contesto di bacchette di legno legate e dipinte con disegni geometrici. (*da Hewicker-Tischner*)

25 Ornamento per cerimonie, di fibre vegetali intrecciate (Tahiti). (*foto Mus. Pigorini*)

26 Scultura in legno delle Hawaii: probabilmente il dio Ku della guerra. (*da Münsterberger*)

27 Rongo, dio della fertilità agreste (Rarotonga, Is. Hervey). Statua in legno, ha sul petto effigiati tre figli, conformemente al mito. (*da Münsterberger*)

28 Ascia cerimoniale di Mangaia. (*foto Mus. Pigorini*)

29 Uomini Warramunga (Australia) ornati e acconciati per la cerimonia Wollunqua. Le linee sinuose sul corpo, ottenute con ocre e piume di uccelli, rappresentano il Serpente. (*da Spencer e McCarthy*)

30 Indigeni Warramunga che eseguono la prima fase della cerimonia Wollunqua, per ottenere pioggia. L'individuo a destra reca il simbolo totemico del serpente-arcobaleno Wollunqua sopra il proprio capo. Da esso fa cadere piume mediante scuotimenti. (*da Spencer e McCarthy*)

31 Seconda fase della cerimonia Wollunqua. Il simbolo del serpente è effigiato su un monticello di terra.

32 Uomini decorati per la cerimonia Wollunqua. Il disegno del suolo rappresenta il serpente ed altre figure mitiche, nonché luoghi connessi con i miti di origine.

Lo stile è simbolico, con linee geometriche e cerchi concentrici. (*da Spencer e McCarthy*)

33 Il serpente Yurlungur, dipinto su corteccia (Arnhem Land). (*da McCarthy*)

34, 35 Figure Wondjina dipinte su pareti rupestri di Kimberley (Australia setten.). (*da McCarthy*)

36 Danza dell'elefante, fase finale (Pigmei dell'Ituri). Un attore rappresenta l'elefante che, inseguito, crolla al suolo. Il cacciatore gli si fa sopra trionfante. (*da Pellegrini*).

37 Danza *Cowhtoxen*, Capodanno dei Selknam (Terra del Fuoco). (*da Gusinde*)

38 Maschera eschimese per sciamano (Alasca). Rappresenta un essere mitico, che sarà oggetto di visione, in trance, da parte dello sciamano. Decorazione con penne d'aquila. (*da Münsterberger*)

39 Maschera eschimese per sciamano (Alasca), con figura di uomo e pesce. (*da Münsterberger*)

40 Ornamento copricapo dei Tsimshian, usato nelle grandi feste invernali e nei Potlach. Rappresenta il castoro, oggetto di culto totemico. (*da The Museum of Prim. Art*)

41 Costume di corteccia di cedro con ornamenti lignei, dipinto e inciso, portato da un capo Kuakiutl per le cerimonie festive.

42 Gruppo di capi Tlingit con indumenti e acconciatura festiva (Alasca). (*da Covarrubias*)

43 Tempio della dea Amaterasu ad Ise (Giappone).

44 Festa della balena dei Koriaki (in ottobre). Entro la tenda si compie il rito vaticinatorio, per sapere se lo spirito della balena accetta di «tornare a casa», paga degli onori ricevuti. Sul luogo del focolare è eretto un mucchio di erbe, entro e sopra cui vengono deposte le spoglie della balena (pelle, testa, ossa) le maschere delle danze (di materia vegetale) e le bisacce da caccia (maschere e bisacce sono visibili), nonché piatti colmi di *pudding* di uova e pesce, radici, bacche, grasso. Pronunziate le formule di rito, fra l'attesa degli astanti, vengono esaminati i piatti di cibo. Alcune screpolature apparse sulla superficie del *pudding* indicano che la balena gradisce l'offerta, e farà ritorno a casa. Il *pudding* verrà consumato cerimonialmente, i resti della balena saranno issati sul tetto della tenda, per essere, in primavera, gettati a mare o deposti nella foresta, così intendendo far «tornare a casa la balena». (*da Jochelson*)

45 Sciamano koriako che indice una cerimonia. Per volontà rivelata degli spiriti sovrannaturali, egli indossa abiti femminili. (*da Jochelson*)

46 Accensione rituale dei nuovi fuochi tra i Koriaki. Ultimata la stagione di caccia, al sopravvenire dell'inverno, dopo la festa collettiva della balena, ogni famiglia esegue nella tenda la cerimonia privata di spegnimento del vecchio fuoco e ac-

censione del nuovo fuoco, mediante il tradizionale trapano ad arco, sopra una tavoletta antropomorfa. Questa è tra i più significativi e sacri oggetti della famiglia, custodita come «il guardiano della casa e della mandria» (fra i pastori), o degli animali marini (fra i gruppi costieri). (*da Jochelson*)

47 Koriaki mascherati con maschere lignee, rappresentanti figure mitiche. Individui mascherati girano, nel primo mese dell'inverno, per le case del villaggio, danzando allo scopo di allontanare gli spiriti malefici, raffigurando esseri mitici (Grande Corvo, ecc.) protettori degli uomini. (*da Jochelson*)

48 Le cerimonie sciamanistiche si svolgono nel buio completo dentro la capanna, fra il vario, modulato, fantomatico, batter di tamburo, tra suoni e voci di ventriloquo. Al termine, quando si riaccendono le luci, lo sciamano giace esausto sulle pelli. (*da Jochelson*)

49 Festa della balena, dei Koriaki. Avvistato l'arrivo dei pescatori con la preda, uomini e donne gli vanno incontro con gli ornamenti e indumenti delle grandi feste. La balena viene trattata cerimonialmente con i più grandi onori. (*da Jochelson*)

50 La festa delle corna, dei Ciukci. In primavera si ammucchiano le corna delle renne, e si offrono all'Essere supremo e agli altri esseri sovrannaturali. (*da Bogoras*)

51 Corna di renne offerte in primavera agli spiriti protettori («guardiani») del villaggio, fra i Koriaki. (*da Jochelson*)

52 Festa dell'orso, degli Ainu (*Iyomande*). Danza degli uomini sulla gabbia dell'orso vivo, prima di toglierlo per l'uccisione cerimoniale. I danzatori imitano l'incedere dell'orso, accompagnati dalla danza delle donne intorno alla gabbia. (*foto F. Maraini*)

53 Festa dell'orso, degli Ainu. L'orso viene condotto in giro per il villaggio (caccia simulata), prima dell'uccisione cerimoniale. (*foto F. Maraini*)

54 Festa dell'orso, degli Ainu. L'orso, ucciso per soffocamento tra due travi, deposto sopra una stuoia presso l'*inau-so* (altare delle offerte), riceve cibi, onori e offerte: sciabole se maschio, collane se femmina. L'orso ucciso assurge al ruolo di «veggente», «guardiano»: da lui dipenderanno le future cacce. (*foto F. Maraini*)

55 Festa dell'orso, degli Ainu. Il cranio dell'orso infisso in cima all'*inau-so*, sorta di stecconata-altare adibita alle offerte. Ivi resterà insieme con i crani degli orsi uccisi nei precedenti *Iyomande*. L'orso rappresenta la selvaggina più ambita, le sue carni sono prelibate. La cerimonia dell'orso riscatta la comunità dal sacrilegio commesso per uccidere e consumare orsi durante l'anno. (*foto F. Maraini*)

INDICE ANALITICO

Accetta (v. Ascia)
Acioli, 362
Acqua magica, 343
Adaro, 310
Aeta, 291
Afar, 360
Africa, 158-9, 247, 301, 314, 321, 323, 399-400, 463
Agricole (civiltà), 437, 439
Agricoltura – Melanesiani, 69, 80, 95-6, 106, 108, 118, 152, 193-97
– Polinesiani, 193-97; seminomade, 108
– in generale, 376, 389-93, 397, 400, 403
– come pedagogia, 84
– v. anche: Capodanno e Offerta primiziale, Orgia, Morti
Ainu, 292, 294, 305; v. anche: Orso, festa dell'–
Akan, 323 (Capodanno)
Albero, culto dell'–, 104-5, 262
– della fertilità, 122, 124
– del mondo, 415
– del pane, 194-97, 221, 244, 274
Algonchini, 300, 370
Allevamento, 106-7, 121, 125, 129, 136-7, 193
– civiltà dell'–, 277-79, 355-81, 425, 430, 431, 437, 443, 446
Aloalo, 227, 237, 241
Alungun, 343
Amaterasu, 246, 258-61, 267
Ambat, 99
Ambo, 368
Amdo, 400
America, 167, 246, 247, 262, 295, 463
Amhara, 399
Amur, 292
Andamanesi, 160-63, 173, 198, 293
Anell B., 247, 248
Angoscia, 48, 54, 56, 58-9, 61-3, 87, 121, 162, 176-7, 212, 237-8, 269, 293, 300, 348, 389, 401, 404, 423, 444
Antenati, culto degli –, 115
– totemici, 149, 157
– v. Morti
Anuak, 362
Apache, 263
Arabi, 449
Aranya (v. Isole)
Arcobaleno (v. Serpente Arcobaleno)
Arco magico, 28
Ariège, 303
Arioi, 187-93, 197-8, 200-201, 208, 213-14
Aristocrazia, 168-9, 171, 185-6, 191, 197-201, 214, 238, 321-25, 394
Arndt P. P., 316
Arnhem Land, 154-55, 335, 338, 339, 434
Arunta, 147, 149-53, 337, 339, 432-33
Ascia, 67, 72, 75, 78
– quadrangolare, 247
Asijo-teho (v. Feste)
Assam, 246
Associazioni cultuali (Polinesia), 208, 214; v. anche Arioi e Società segrete
Atchim (v. Isole)
Atia-te-varinga-nui, 243
Atua, 320, 414
Austen L., 45, 48, 68, 82, 106, 112
Australia, aborigeni dell'–, 147, 149, 158,

171, 198, 329-49, 412, 416
- Centrale, 151-57, 346-47
- Sudorientale, 345, 347
- Settentrionale, 346
- Queensland, 157, 343-46
Aymara, 360
Aztechi, 263, 266-67

Baca, 322
Bad, 343
Bagno rituale, 109, 232, 238, 331, 340, 343
Baiame, 341-43
Baical (lago), 372, 412
Baining, 107-110
Bakitara, 398, 402
Bakunij, 344
Bakxatla, 398
Baldr, 415
Balena, rito della -, 293, 298-99
Baloma, 49-50
Bambuti, 291, 301
Bamu (v. Fiumi)
Banara, 128, 312
Banchi (v. Isole)
Bantu, 27, 160, 282
- settentrionali e nordorientali, 361, 363-64
- sudorientali, 361, 363-64, 367, 397
Banyankole, 398
Bari, 374, 398
Bartle Bay, 106, 137
Basedow H., 433
Bastone, da scavo, 28, 68, 71-5, 78, 84-5, 201, 323, 394, 396
- magico, 28
- sacro, 130
Bateson G., 108-109
Batiwai, 105
Bell F. L. S., 58
Bella Coola, 167-69, 172
Benedict R., 461
Bergson H., 30
Bering (stretto di), 165, 172, 247
Berndt R., 155
Best E., 244
Bestiame, valore economico del -, 395-405
Betsileo, 325
Biasutti, 248
Biliku (v. Puluga)
Bina, 310
Birhor, 262
Birket Smith K., 167
Bismarck (v. Isole)
Blondel, 30
Bogihafen, 128
Bokholdoi, 412
Boma, 50
Bonvana, 367
Bonaputa, 128
Bora (v. Feste)
Borneo (v. Isole)
Boscimani, 27-8, 158-59, 161, 173-74, 198, 300, 413
Bougainville, 94, 209
Boutonier J., 60
Brelich A., 53
Brisbane, 344
Brown Mamillan J., 242
Buck P., 24
Bumerang, 149
Burjati, 292, 356, 369, 372, 412
Busk (v. Feste)

Caccia, 150-52, 156, 162, 169, 173, 302
- simbolica o rituale, 150-2

civiltà della –, 356, 366, 389-93
civiltà della caccia-pesca, 169, 172, 201, 226, 291, 376, 393, 403
– e raccolta, 147-77, 201, 277, 291-304, 329-49, 403, 414, 430-32, 437
Calendario, astronomico, 96-98, 125, 138
– religioso, 157-58, 167, 229, 241, 261, 267, 269
– dei lavori, 97
Calmucchi, 365, 368, 372
Cambogia, 248
Camiti, 382
Canachi, 113, 121, 131, 133-34, 137, 313
Canada, 300
Canoe, riti delle –, 233, 235
Capodanno (astronomico e solstiziale) 105, 228 (v. anche Pleiadi e Palolo)
Festa di – (Trobiandesi) 45-63; in generale, 277-79; (Melanesiani) 93-99; Salomone, 94-95; Nuove Ebridi, 96-101; Figi, 101-107; Nuova Britannia, 107-110; Nuova Irlanda, 110-119; Nuova Caledonia, 131-138
Festa di – (civiltà della caccia-raccolta-pesca) 147-177: Arunta, e Australia Centrale, 147-51; Warramunga, 152, 157-58; Dieri, 152; Mabuiag, 152; Melville, 153; Kimberley, 153-54; Arnhem Land, 154-55; Wheclman, 156; Yir Yoront, 157; Boscimani, 158-59; Pigmei, 159-60; Andamanesi, 160-62; Fuegini, 162-63; Eschimesi, 163-72; Indiani del Nord Ovest, 167-72; in genere, 441-43
Festa di – (Polinesiani) 218-48; Huahine, 220-21; Marchesi, 221, 273-74; Reao, 221; Mangaia, 222, 228; Tahiti e Isole Società, 233-34; Samoa, 226-27; Tonga, 227; Rotuma 227-29; Ontong Java, 229; Pasqua, 229; Maori, 229-30; Hawaii, 230-34; Tikopia, 234-36; in generale, 449-456
Festa di – (civiltà dei piantatori) 307-316, 411
Festa di – (società agricole gerarchizzate) 319-24, 394-95
Festa di – (civiltà di pastori nomadi eurasiatici e nordafricani) 367-75, 411, 451-52
Festa di – e offerta primiziale (civiltà coltivatori) 280-88, 291-304, 404-405
Festa di – e società segrete, 212-14
Festa di – (antiche civiltà scandinave e nordgermaniche) 416
Festa di – (Celti) 423
Festa di – (agricoltori e pescatori) 423
Festa di – (Israele) 448-51
Caroline (v. Isole)
Caronte, 419-23, 427
Carpentoria, 344
Casa, costruzione e inaugurazione della –, 109, 110, 132
– dei crani, 95-96, 309
– degli spiriti, 130, 136
Cassirer E., 53
Casta, culto di –, 191-93, 215
Castrazione, angoscia di –, 435-36, 438,
Central Highlands, 124, 127, 312
Cerealicole, (civiltà), 277, 437, 443, 446, 455
Ceremissi, 356
Cerimonie d'incremento, 148-78
Ceroki, 262
Ceylon (v. Isole)
Chadwich Nora K., 244, 245

Chelhod J., 374
Chepara, 343
Chevsuri, 292
Chicksaw, 262
Cielo (Padre), 243
culto del –, 245
Cina, 245, 261-62, 266
Ciuana, 367, 377, 384
Ciukci, 293, 296, 298-99, 359, 406
Classi sociali, 185, 240, 276
– privilegiate, 199-201
v. Aristocrazia
Codrington R. H., 313
Coltivatori, 171, 174, 183, 325, 411
civiltà dei –, 177, 201, 226, 308-17, 430
Combattimento rituale, 121, 123, 133, 224, 232, 240, 431
Competizioni rituali, 52, 73, 103, 137, 226, 229, 231, 371-72, 413
Conchiglie di madreperla, 343, 346
Confessione dei peccati, 165-66
Consacrazione di animali, 355-367 (v. anche Sacrificio)
Conservatorismo delle culture, 83
Cook (v. Isole)
Cora, 263, 266
Corea, 248
Corna, cerimonia delle –, 373
Corrobori, 148-49
Costa d'Avorio, 323
Costa d'Oro, 323
Couvreur P., 262
Cowhtoxen, 162, 173
Cowichan, 168
Creek, 262-63
Culto, profetico, 277, 423, 454, 456, 461-63, 466
– dell'albero, v. Albero
– di casta, v. Casta
– della luna, v. Luna
– dei morti, v. Morti
– delle pietre, v. Pietre

Dagoi, 128, 312
Dakkan, 344
Dalay (v. Fiumi)
Dama, 27
Damara, 301
Danza, del serpente, 108
– degli spiriti, 122-23, 128, 168, 312
– mimica, 122-23, 148, 168
– drammatica, 124
– erotica, 226
– sacra, 325
– della neve, 173
– del sangue, 159
– dei bao, 132, 135
– Cowhtoxen, 162
– Ideologia della – , 429
Daryl Forde C., 365, 401
Dayaki, 314-15
Daramulun, 341-43
Darling (v. Fiumi)
Deacon A. B., 96, 97, 99, 100
Dema, 267-68, 378-79
De Martino E., 16, 63
De Marzan P. J., 102, 105
Diara, 331, 333
Dieri, 152, 342, 347
Dilthey W., 30
Diluvio, mito e rito del –, 155-56
Dinka, 362
Disegni (totemici), 150
Djangawul, 155-56
Djukon, 314

Dobu (v. Isole)
Dogon, 314
Dracaena, 95
Dualismo, escatologico, 185, 192
- sociale, 192
- religioso, etnico, 448-52
Dubu, 119
Dukduk, 208, 211-12
Durkheim E., 30, 283

Ebrei, 375
Edda, 415-16, 423
Eddystone (v. Isole)
Effigi, distruzione delle –, 128, 135,2 10
Eliade M., 31-35, 53, 455-60
Elkin A. P., 333, 338
Ellis, 193
Eneolitico, 69
Enga, 129
Erlebnis, 30-31, 460
Eroe, culturale e fondatore, 51, 80, 99, 100, 116, 154-55, 157-58, 267, 336, 413, 419, 420, 445
- totemico, 157
Eschimesi, 163-73, 198, 242, 301, 414, 423
Essere Supremo, 62, 118, 284-85, 291, 300, 324, 331, 341-43, 356, 362, 367, 371, 373-78, 396, 413, 425, 445, 449, 450-52
- bisessuale, 117
- creatore, 330-49
- femminile, 117-18
Estermann C., 368
Euhalayi, 344
Evans Pritchard E. E., 18, 362

Fallimento, 58, 61, 168, 249, 289
angoscia di –, 59-60, 62-63, 296, 304
rischio di –, 59, 86, 175, 301, 304
Fandroana (v. Feste)
Fecondità, culto della –, 190
Fertilità, 115
rito di –, 115, 127, 188, 190, 220, 224
albero della –, 124
Feste:
Asijo-teho, 127, 312
Bora, 241-42
Busk, 363
Fandroana, 324-25
Gabé, 137
Gàera, 196, 123, 124-25, 137
Gawai, 315
Guzdor, 372
Hoasia, 94-9, 309
Horiomu, 121-23, 125, 310, 414
Inaji, 227, 320
Intichiuma, v. Mbanbiuma
Invernali: America Meridionale, Asia Settentrionale, Indiani del Nord Ovest, 163-175
Kau-Mò, 314
Ki 'lvei, 373
Kiu-Tien, 314
Kolekole, 106, 137
Lewa, 126-27
Luma, 321-22
Maduna, 106, 137
Mafula, 113, 128
Matahiri, 219
Mawa, 311
Mbari, 102
Mbanbiuma, 147, 152
Miaus, 108-110
Milamala, 17, 45-51, 56-57, 60, 62, 68,

70, 79, 93, 97, 105-106, 109, 112, 134, 136, 229, 308
Muraian, 338-39
Nanga, 102, 104, 106-107, 121, 137, 212-13
Neerew, 98-101
Nihiname, 260-262
Odwira, 323
Pilu, 106, 109, 112-13, 121, 131, 133-35, 137, 313
Reba, 315-16
Santabary, 325
Soj, 106, 137
Solstiziale, 169 (v. anche Invernali feste)
Tai, 311
Titikele, 96, 308
Toni-lo, 102, 105
Toreha, 106, 137, 310
Umkhosi, 322
Vesciche, 165-66, 171, 173
Vilavou, 102-103
Walagia, 106, 136
Wollunqua, 152, 337-39
- delle balene, v. Balena
- della luna, v. Luna
- dei maiali, v. Maiali
- dei morti, v. Morti
- del raccolto, v. Raccolto
- del sole, v. Sole
- dell'orso, v. Orso

Figi (v. Isole)
Figure divine, 237, 241, 394, 45
riconsacrazione delle -, 239
Filippine (v. Isole)
Fine del mondo, mito della -, 415-16
Finni, 370
Firth R., 23, 54, 76, 80-81, 236
Fison L., 102-104, 106
Fiumi:
Bamu, 121, 310
Daly, 346
Darling, 344
Fly River, 121, 310
Forrest, 330-31
Jenissei, 372
Lyne, 330
Mamberamo, 130
Mandelan, 315
Niger, 363
Proserpine, 344
Toriou, 110
Tully, 344
Flauto, sacro, 103, 106, 124, 127, 130
distruzione del -, 113, 136
Flores (v. Isole)
Florida (v. Isole)
Fly River (v. Fiumi)
Folclore, 302-303
- di capodanno, 442; - funerario (Danesi, Inglesi, Irlandesi, Finlandesi, Norvegesi, Svedesi) 415, 419; - marinaresco (Bretagna) 417; (Sicilia) 417-18; (Lapponi, Inghilterra, Germania, Norvergia) 418; (Abruzzo) 420; (Puglie, Marche) 421; religioso moderno, 454
Fondazione, riti di -, 52, 57, 80, 158, 174-75, 441-43, 457
Formosa (v. Isole)
Fornander A., 230
Forrest (v. Fiumi)
Fox, 95
Frazer J. G., 17, 47-48, 152, 229, 282, 404
Frobenius L., 24-26, 28, 30, 32, 266-268, 378, 454

Fuegini, 173
Fula, 173
Fula, 361, 363
Fuoco, accensione rituale, 95, 156, 166, 173, 224, 235, 238, 263-64
spegnimento rituale del –, 95, 263
salto sul –, 110
Futuna (v. Isole)

Gabé (v. Feste)
Gabon, 159, 291, 300
Gàera (v. Feste)
Gahuku Gama, 113, 127, 312
Galla, 360
Gamab, 301
Gambier (v. Isole)
Garia, 119
Garig-kap, 126
Gawai (v. Feste)
Gazzella (penisola), 107, 209, 211
Geelvink Bay, 129
Gerarchizzazione sociale, 117, 137 (v. anche Aristocrazia)
Ghiliachi, 292, 370
Giappone, 242, 245, 247, 258-59, 261, 266, 269-70, 294
Gill W., 244, 311
Gillen F. J., 337-38, 433
Giochi sportivi, 123
Girard, 112, 114-16
Gluckmann M., 322
Goldi, 294
Goru, 300
Grecia, storia religiosa della –, 448, 453-54
Griaule M., 286, 404
Groves W. C., 111, 112, 114-116, 118
Guerra, tregua rituale di –, 238, 240 (v. anche Razzia)
Guerrieri, classe dei –, 320-21, 323-25, 399
Gusdorf G., 286-88, 329, 390, 404
Gusinde M., 61
Guzdor (v. Feste)
Gwai (v. Feste)
Gwari, 314

Habbe, 314
Haddon A. C., 311
Hahn E., 24, 27-28, 85, 377
Haida, 167
Handy E. S. C., 218-19, 230, 246
Harrisson, 97
Harva U., 293
Hamer J. W., 30, 32
Hawaiani, 224, 228
Hawaii (v. Isole)
Heine Geldern R., 246-48
Herero, 361, 363-64, 367
Hermanns M., 400
Herskovits M. J., 199
Hervey (v. Isole)
Hina, 224-25, 241
Hintubu, 117
Hoasia (v. Feste)
Hocart A. M., 96, 102
Hogbin I., 127
Hood (penisola), 119
Hopi, 167
Horiomu (v. Feste)
Hovitt A. W., 340
Huachine (v. Isole)
Hubert H., 283, 404
Hula, 188, 190, 208
Humboldt Bay, 129
Hurimoa, 266
Huron, 262

Iban, 315
Ibo, 323
Identificazione, fra animali e persone, 192, 362-63, 368
- fra pianta e persona, 77, 212, 380
- fra donna e terra, 437
Idza nama, 127
Igiet, 208
Igname, coltivazione, 131, 323
festa dell'-, 49, 97, 323
offerta dell'-, 227, 340
piantagione dell'-, 94
raccolto dell'-, 95, 97-98, 102, 126, 220, 313, 323
Ilpirra, 432
Inaji (v. Feste)
Indiani, 167, 295-96, 401
Infanticidio, 187-88, 192-93, 214
Inglis J., 461-62
Iniziazione, di giovani, 103-106, 110, 115, 121, 126, 130, 132-33, 148-49, 162, 168, 213, 313, 412, 432, 434-35, 438
- di maghi, 331-49
Incremento, cerimonia dell' -, 148, 152
India, 245-46
Ingarda, 345
Intichiuma (v. Feste)
Iran, 448
Irochesi, 262
Irrazionalismo (in etnologia), 23-35
Ise, 258
Isole:
Aranga, 209
Atchin, 99
Aurora, 209
Banchi (dei-), 106, 137
Banks, 208, 211
Bismarck, 107
Borneo, 314-15
Ceylon, 292, 301
Caroline, 190
Cook, 218, 222, 228
Dobu, 76, 312
Eddystone, 96, 308
Figi, 101-107, 137, 212-13, 227, 313
Filippine, 247, 291
Flores, 315
Florida, 96, 208, 310
Formosa, 247, 248
Futuna, 194
Gambier, 189
Hawaii, 188, 190, 196, 219, 224, 228-29 231, 234, 238-42, 246, 320, 414
Hervey, 218
Huaine, 222-23
Kiriwina, 97
Kitava, 57
Mabuiag, 126, 152, 311
Madagascar, 324, 398
Maevo, 209
Malaita, 96
Malekula, 96, 98-99, 101, 312
Mangareva, 189, 194
Manua, 226
Manus, 301
Marchesi, 188-89, 194, 218, 221-22, 224-25, 227, 231, 233, 239-42
Marianne, 190
Melanesia, 93-138, 194-98, 208, 212, 227, 241, 247, 265, 277, 308
Murrey, 126
Niue, 226
Nuova Britannia, 107, 208
Nuova Caledonia, 113, 131-35, 313
Nuova Guinea, 74, 113, 119-131, 152, 301, 310-12, 414

Nuova Irlanda, 110-19, 208
Nuova Zelanda, 98, 196, 219, 225, 228-29, 233, 238, 242, 246
Nuove Ebridi, 96-101, 194, 208-209
Omba, 209
Ontong Java, 229, 239-40
Pasqua, 229, 239-40, 242, 246
Paumotu, 224
Pentecoste, 209
Polinesia, 58, 97, 101, 185, 189-90, 194, 196, 201, 221-22, 225-27, 229-30, 233-34, 240-41, 246-47, 269, 277, 320
Reao, 221
Rotuma, 227, 229, 238-41
Salomone, 94-96, 208-209, 308-310
Samoa, 190, 194, 226-27, 229, 239-40, 246
San Cristoval, 94, 309
Santa Cruz, 310
Sardegna, 302
Schouten, 311
Società, 188-90, 194, 218, 220, 222, 224, 239, 241, 320
Tabar, 112
Tahiti, 188-90, 194-95, 218, 220-21, 223-24, 227, 229-30, 233, 239-41, 246, 320
Tikopia, 76, 194, 219, 234-36, 238-40
Torres, 208, 311
Tonga, 226-27, 229-30, 233-41, 246, 320
Trobriand, 45-46, 76, 97, 228
Tuamotu, 221, 299, 414
Tuma, 46, 57
Tumleo, 130
Ulawa, 309
Vakuta, 97, 229
Vao, 99
Viti Levu, 102, 212
Israele (storia religiosa), 446-453
capodanno: offerta primizie gregge, 449
– autunnale, 450
– primaverile, 450
Izanagi, 258

Jahvé, 449-50
Jakuti, 292, 294, 356, 369, 370-71
Janet P., 55, 61, 63, 288, 390, 391
Jenissei (v. Fiumi)
Jenisseiani, 370
Jensen A., 24-26, 28-30, 266-68, 286, 293, 378-80, 454, 459
Jevons F. B., 282, 404
Jie, 365
Joske, 102, 104
Jukaghiri, 370
Julungul, 335-36
Jung C., 31, 454
Jurak-Samoiedi, 292, 369, 371

Kaang, 159
Kaba, 120
Kabi, 344
Kaboma, 50
Kaiaku, 70, 72
Kalahari, deserto di –, 158
Kamilaroi, 341
Karadjeri, 331-33
Karagassi, 372
Karioi, 188-90, 214, 221-22
Katchin, 292
Kau-mò (v. Feste)
Katish, 337
Kavat, 108-109
Kavirondo, 358
Kayan, 315
Kazachi, 365

Kenyatta J., 400
Kerenyi K., 454
Kierkegaard S., 33
Kikuyu, 400
Ki'lvei (v. Feste)
Kimberley, 153-54, 157, 330-34, 337
Kirghisi, 356, 365, 372
Kiriwina (v. Isole)
Kisti, 292
Kitava (v. Isole)
Kiu-Tien (v. Feste)
Kiwai, 76-77, 98, 106, 121-22, 125, 137, 310-11, 414
Koin, 345
Koita, 119, 121, 310
Kolekole (v. Feste)
Konde Yake, 292, 301
Koppers W., 26, 61
Koriaki, 292-4, 296, 298-99
Kumiss, 357, 369, 371-74
Kunapipi, 155-56, 339, 434
Kuskokwin, 166
Kwakiutl, 167-68, 172, 296-97
Kwiambal, 341
Kwum, 160, 291

Labberton H., 248
Labrador, 292, 301
Laforgue R., 59-60, 390
Laka, 190, 242
Lamuti, 293
Landtmann G., 124-25, 282, 404
Lapponi, 355, 358, 363, 365-66, 373, 402
Layaed J. V., 97, 99
Leeuw van der G., 31-35, 53, 283-85, 287, 404, 454, 459
Lévy-Bruhl L., 29-31, 283-84, 333, 459-60
Lewa (v. Feste)
Liguan, 266
Lilluet, 297
Limana, 226, 237, 241
Loisy A., 286
Lono, 190, 224, 227, 230-31, 233, 237, 241-42, 320
Lopez Savy M., 417
Loritja, 339, 432-33
Luma (v. Feste)
Luna, culto della –, 115-17, 160
festa della –, 159-60
Lyne (v. Fiumi)
Maawai, 224
Mabuiag (v. Isole)
Macamba, 343
Madagascar (v. Isole)
Maduna (v. Feste)
Maewo (v. Isole)
Mafulu, 106, 113, 128
Magia, creatrice, 158
– simpatica, 153
origine del potere magico, 331-47
Mago, degli orti –, 69, 72, 73, 85
Maiali, sacrificio dei –, 104-107, 115, 119-120, 122, 125, 127, 136-37, 313
festa dei –, 104, 106-107, 115, 120, 127, 136-37, 188, 192-93, 227, 310, 431, 437
v. Allevamento
Mailu, 106, 137
Maki (v. Nimangki)
Malaita (v. Isole)
Malekula (v. Isole)
Malagan, 107, 111-118
Malgasci, 325
Malia, 42, 58
Malinowski B., 4, 52, 54, 68, 72, 79, 106, 198, 200

Malo D., 231
Mamberano (v. Fiumi)
Manahume, 185
Macarl, 156
Mandelan (v. Fiumi)
Mangaia, 218, 222, 228
Mangareva (v. Isole)
Manus (v. Isole)
Maori, 80-81, 98, 190, 219, 224, 228-30, 242-43
Mapuche, 360
Marchesi (v. Isole)
Marianne (v. Isole)
Masai, 358, 365-66, 400
Maschere, 108, 122, 126, 128, 209-212
Massim, 106, 137, 310, 312
Matambala, 208-210, 213
Matriarcato, 135
Maui, 189, 222, 224-26, 230, 237, 241-42
Mauss M., 163, 165, 283, 404
Mawa (v. Feste)
Mawata, 310
Mbaki (v. Feste)
Megorowitz, 323
Meinecke F., 31
Meinhof O., 24, 27-28
Melanesia (v. Isole)
Melanesiani, 18, 68-88, 193, 220, 236, 270, 316
Melville Island, 153
Merina, 324
Messico, 266, 269
Miaus (v. Feste)
Milne Bay, 106, 137
Miriam, 126
Miti, astrali, 116
- di fondazione, v. Fondazione
- del diluvio, v. Diluvio
- del sole, v. Sole
Moeremhout J. A., 214, 218
Monoteismo, 451-52
Mopu, 128, 312
Morti:
assenza di paura dei –, 47, 48
- che tormentano, 170
colore dei –, 100
credenze nei –, 47
cremazione dei –, 114
culto dei –, 48, 98, 100, 112, 117
dimora dei –, 222
espulsione dei –, 46, 57, 95, 113, 118, 125-28, 134, 136, 166, 221, 311, 315
festa dei –, 47-48, 99, 101-102, 105, 108, 110, 114-16, 128, 130, 166, 171,
invocazione dei –, 47, 127, 315, 322
nave dei–, 138, 221
offerte ai –, 46-47, 51, 86-87, 93-96, 102-105, 110, 118-120, 122-129, 132, 136, 167, 174, 176-78, 211-13, 278, 282, 284, 308-317, 320, 324
paura dei –, 47-48, 113, 122, 133-34
piattaforma dei –, 113, 128, 312, 315
rito per i –, 109-110, 112, 114, 131, 220-22
ritorno dei –, 56, 58, 71, 93, 97, 99-100, 102, 104-105, 109-110, 118-119, 121-125, 128-29, 135, 166, 168-69, 191-92, 194, 196-97, 238, 240, 278, 314-15
simbolica morte e resurrezione, 210, 343
sepoltura dei – in ossario, 100-101
sepoltura dei – collettiva, 100
Mohegan, 262
Mosè, 449-51
Motu, 119, 121, 137, 310
Mulkari, 343

Mühlmann W. E., 189, 192
Murain (v. Feste)
Murrey (v. Isole)
Musulmani, 324
Myres J. L., 396

Nada, 315-16
Nadel S. F., 19
Naisa (v. Liguan)
Nandi, 361-62, 398
Nanga (v. Feste)
Narrinyeri, 345
Nascita, celebrazione della –, 109, 190
Naskapi, 292, 301
Natale (cristiano), 45, 99, 105, 106
Natchez, 262
Navigatore maledetto, 418-25, 447
Neerew (v. Feste)
Negritos, 291, 300
Neittee, 344
Neo-Caledoniani, 106, 112
Newman A. K., 244
Ngambwe, 368
Nguni, 321-22
Niger (v. Fiumi)
Nigeria, 323
Nihiame (v. Feste)
Nilotici, 361-63
Nilsson M. P., 17
Nimangki, 98-100
Niue (v. Isole)
Nomadismo, 355, 367, 377, 395-405
Nome, ad animali allevati, 363, 365
Nondugl, 137
Nord Ovest (Indiani del –), 167-69, 171, 370, 414, 423
Normanni, 416
Nozze, riti di –, 190
– del cielo con Terra, 446
Nuba, 374
Numerji, 339-40
Nuova Britannia (v. Isole)
Nuova Caledonia (v. Isole)
Nuova Guinea (v. Isole)
Nuova Irlanda (v. Isole)
Nuova Zelanda (v. Isole)
Nuove Ebridi (v. Isole)
Nurundere, 345
Nyassa (lago), 314

Oceania, 17, 147, 185, 247, 277
Odshiapofa, 263
Odwira (v. Feste)
Offerta primiziale, agli dei, 223, 226, 227, 231, 234, 260, 262, 320-26, 445
– ai morti, v. Morti
– al re, ai capi e antenati regali, 186 223, 227, 231, 235, 320-26, 445; (civiltà dell'allevamento) 360, 367-75, 402; (civiltà della caccia-raccolta e agricole) 389-93; (Società gerarchizzate), 394-95
– al Signore degli animali, 291-304
– in generale, 193, 259, 277-79, 404-405
assenza della –, (aborigeni australiani) 329-49
v. anche Sacrifici, Capodanno
Oggetti simbolici, distruzione degli –, 128
Ojibwa, 295, 300
Oliver, D. L., 358
Omba (v. Isole)
Omoikane, 259
Ontong Java (v. Isole)
Orazio, 88
Orgia:
– alimentare, 104-105, 114, 119, 120,

132, 136, 158, 161, 171, 174, 177-78, 278
- come danza, v. Danza.
- nel capodanno, 430-31
- sessuale, 46, 51, 56, 93, 114, 119, 131, 136, 158, 161, 166, 171, 174, 177, 325
presso civiltà dei cacciatori) 432; (nei riti di pubertà femminili) 432; (come seguito al raccolto) 433; (legata ai riti di passaggi di età) 435; (come riscatto dall'angoscia) 436; (con significato di fertilità) 436
Origini, mito delle –, 52, 57, 77, 80, 100, 121, 123-25, 136, 154, 172-75, 190, 225, 233-35, 244, 260-61, 266, 330-49
Oro, 187-90, 192, 224, 226, 237, 241, 320
Orongo, 259
Orokaiva, 312
Oroki, 293
Orso, 293-95
festa dell'–, 294 (Koriaki); 295 (Ainu); 296 (ojibwa); 370, 379 (in generale)
Orti, paradigmatici, 79
- degli spiriti, 129
v. anche Agricoltura
Ostiaki, 294, 301
Otto R., 30

Paleolitico, 33, 69, 303
Paleosiberiani, 298
Palolo, 97, 98
Papuo-Melanesiani, 119, 121
Parkinson R., 108-110, 112, 114, 118
Pasqua (v. Isole)
Pastori nomadi, v. Allevamento
Patriarcato, 135
Paumotu (v. Isole)
Pedagogia (coltivazione come –) 77, 84; (allevamento come –) 365
Peekel P. G., 112-118
Pentecoste (v. Isole)
Perth, 344
Pesach, 448
Pesca, 95, 97, 98, 106, 122-23, 125, 167, 168, 195, 302, 447
– rituale inaugurativa, 232, 447
civiltà della –, 169, 171-72, 291-304, 413-25, 447
attrezzi da – in Oceania, 247
Pescatori (civiltà dei -), 221, 226; v. Capodanno, Folclore
Pettazzoni R., 291, 376, 379
Pietre, culto delle –, 129
Pigmei, 159-61, 173-74, 198, 291, 300
Pilu (v. Feste)
Pioggia, datore di –, 153, 433
spiriti della –, 263
Signore della –, v. Signore, Serpente Arcobaleno, Wondjina
Pirmeeal, 343
Pleiadi, 94, 97, 218-20, 227-28, 241
Plutocrazia, v. Aristocrazia
Point Hope, 166
Polinesia (v. Isole)
Polinesiani, 73, 83, 96, 185, 193, 208, 213, 221, 239, 243, 246-47, 270, 320, 323-26
Poole J., 108-110
Powdermaker H., 112-114, 118
Powell, 45
Prelogismo, 29
Primizie, v. Offerta primiziale
Pritchard Evans E. E., 18, 362
Proserpine (v. Fiumi)

Protopolinesiani, 243-47
Pueblo, 167, 263

Qatu, 208-209, 213
Quarzo (cristalli), 331-49
Queensland, v. Australia

Ra, 227, 230, 237, 241-42
Raatira, 185, 200
Raccolto, 47, 68-70, 78, 130
- dei tuberi, 122
- degli orti, 125
festa del -, 101, 110, 114, 117, 120, 122, 131, 135, 177, 220, 223, 231, 278, 309, 313
v. Capodanno (civiltà agricole)
Radcliffe Brown A. R., 54, 87, 330
Ragnarok, 415
Raiatea (v. Isole)
Rain-maker, 159, 331-49
Rarotonga (v. Isole)
Rascher, 108
Razzia (guerra di -), 399-405
Re (sacro o divino), 200, 227, 231-32, 238-40, 244, 320-26, 361, 393, 445-46 (bagno rituale del -) 229, 232, 239, 325; (simbolica destituzione o uccisione, rielezione del -) 229, 231, 238-40
Read W., 108, 110
Reao (v. Isole)
Reba (v. Feste)
Reinach S., 282, 404
Resurrezione simbolica, 210
Ribot T., 33
Riesenfeld A., 100, 102, 106
Ringraziamento, rito di -, 374, 377, 396, 405, 452
Ritratti di antenati, 112
distruzione di -, 113
Rischio, esperienza di -, 47, 55, 56, 58-61, 86-87, 137, 160, 164, 168, 171-72, 221, 264-65, 397, 436
- di fallimento, v. Fallimento
Rivers W. H. R., 211, 214, 244-45
Roe, 401
Rogo, 224
Róheim G., 155, 433
Roma Tane, 220
Rongo, 190
Roo, 190, 224
Roscoe J., 398
Rotuma (v. Isole)
Rua, 299, 300
Ruanda, 291
Rukruk, 102

Sacrificio animale, 282-89, 321-24, 359-61; v. Maiali
- umano, 227, 229, 267, 286, 378-81
teorie del -, 283-89, 404-405
Sacrilegio, 176-77, 292, 294-95, 302, 317, 356-58, 366, 375, 380, 389-93, 419, 420, 422, 424-25, 431, 437
Salomone (v. Isole)
Samoa (v. Isole)
Samoiedi, 294
San Cristoval (v. Isole)
Sangue, estrazione del -, 150-51, 157
San Michael (baia), 165
Santabary (v. Feste)
Santa Cruz (v. Isole)
Sardegna (v. Isole)
Sciamano, 163, 165, 170, 296
Schapera I., 398
Schleiermacher F., 30, 32
Schmidt Wilhelm, 26, 118, 182, 184-85, 291, 293, 300, 375, 377, 404-405

Schouten (v. Isole)
Scuole: antropologica inglese, 54; evoluzionistica, 282; sociologica francese, 54; sociologica-funzionalista, 54; funzionalista tradizionale, 79; storico-culturale, 54, 284
Sedna, 166, 170-72
Seligman C. G., 119-120
Selkaman, 162-63, 174
Seminole, 262
Sentani (Laghi), 129
Sepoltura, v. Morti
Serpente, culto del –, 110, 152, 155
Serpente Arcobaleno, 330-49
Siberia, 292, 294
Signore, degli animali, 159, 226, 291-304, 348, 390-391, 425
- degli animali e del mare, 166, 170, 172, 381
v. anche Caccia, Raccolta (civiltà della –). Essere Supremo, Offerta primiziale, Pesca (civiltà della –)
- della pioggia, 329-49
v. anche Serpente Arcobaleno, Wondjina, Pioggia
Siraigi, 109
Smith Percy, 243-44
Smith Robertson, 282
Società (v. Isole)
Società, segrete, 106, 129, 208-15
- cultuali polinesiane, 187-93
Soi (v. Feste)
Sole, culto del –, 117, 191, 219, 223, 258, 261, 265, 441
dio del –, 224, 262, 264, 267
festa del –, 159
miti del –, 188, 189, 191
nozze del – con la Terra, 264, 268
Solstizio invernale, festa del –, 165, 167, 171
Somali, 360
Songish, 168
Sotho-Ciuana, 321
Speiser F., 247-48
Spencer B., 337-38, 346-47, 433
Splenger O., 31
Sturt Ch., 347-48
Suazi, 321
Sudan, 314
Sulka, 107
Susanowo, 258-61

Tabar (v. Isole)
Tabu, alimentare, 86-87, 95-96, 98-99, 103, 119-20, 126-27, 148, 211, 262, 309, 311, 348
- dei vestiti, 164
- dell'acqua, 344
- di lavoro, 50-51, 54, 56-57, 60, 63, 86-87, 103, 138
- rituale, 54
- su cose e persone, 235, 348
festa del –, 119-120, 137
Tahiti (v. Isole)
Tahitiani, 227
Tai (v. Feste)
Taitu, raccolto di –, 45, 58, 68-69, 78, 82, 119
Takilat (v. Danza degli spiriti)
Talanij, 345
Tamate, 208-12
Tamatoa, 188
Tamburi cerimoniali, 46
Tangaroa, 189, 299
Targan, 344
Taro, coltivazione, 94, 108, 114, 323
raccolto, 126

Tartaruga, cerimonia della –, 98, 125, 152
Tawao (v. Casa dei crani)
Tchamba, 314
Tchawai, 314
Tempo, profano, 51, 53, 57, 61, 85, 87-88, 167-68
– sacro, 51, 53, 55-57, 59-61, 63, 68, 80, 85-87, 167-68, 175
Tepecano, 263
Terra, culto della –, 48
Terra del Fuoco, 61, 162
Terra Madre, 28, 77, 126-27, 264, 284, 311-12, 338, 376
Terranova, 417
Thay, 314
Theddora, 342
Thomson B. H., 102-104
Thurnwald R., 26, 396
Tikopia (v. Isole)
Tikopiani, 80, 234, 236
Timato (v. Morti, paura del–)
Titikele (v. Feste)
Tomarikan (v. Liguan)
Tomate, 308
Tonga (v. Isole)
Toni-lo (v. Feste)
Tonkino, 314
Tore, 291, 301
Toreha (v. Feste)
Torres (v. Isole)
Toriou (v. Fiumi)
Totemismo, 100, 106, 123-25, 133, 147-51, 157, 336-41, 348
Trilles P., 160, 291
Trobriand (v. Isole)
Trobiandesi, 17, 41-63, 68, 72, 75-76, 79, 81-84, 105-106, 112, 119, 200, 308
Trois Frères (grotta dei –), 303
Tsimshiam, 296
Tuareg, 361, 363, 401
Tuamotu (v. Isole)
Tudava, 52, 80
Tully (v. Fiumi)
Tuma (v. Isole)
Tumbuka, 314
Tumleo (v. Isole)
Tungusi, 294
Tusci, 292

Uccisione (rituale degli animali allevati), 357-81; v. Sacrificio, Allevamento
Ukemoki, 258-59, 261, 266
Ulawa (v. Isole)
Unalit, 165
Unambal, 154, 334-35
Ungarinyin, 153, 334
Ungud (v. Serpente Arcobaleno)
Ungur-Brimurer (v. Serpente Arcobaleno)
Unkhosi (v. Feste)
Unt-tonkh, 301
Upulero, 264-65
Uragano (v. Susanowo)
Urali, 294
Utilaos, 190
Uzume, 259-60

Vaccinazione magica, 87
Vakuta (v. Isole)
Vanga (di ferro), 81
Vao (v. Isole)
Vedda, 292, 301
Veisina, 102
Venda-Shona, 321
Vesciche (v. Feste)
Victoria, 343-44
Vilavou (v. Feste)

Viti Levu (v. Isole)
Voguli, 294, 301
Vung-vung, 108

Walaga (v. Feste)
Wawi, 339
Weilwan, 341
Westermack E., 282, 404
Williamson R. W., 229, 244-45
Wiradjuri, 339-42
Wohlemberg H., 399
Wolaro, 331
Wollunqua (v. Feste)
Wolmeri, 333
Wonamangura, 345
Wongaibon, 341
Worora, 333
Wotjobaluk, 344
Wunekau, 301
Wurrunjeri, 343

Yamana, 61
Yaularai, 341
Yeutta, 344
Yir Yoront, 157
York (penisola), 157
Yuchi, 262
Yuin, 342
Yukon, 166

Zande, 314
Zappa, 73, 363
Zoroastrismo, 448
Zulu, 321-22
Zuñi, 263